# سلسلة الدراسات الإسلامية






## فقيهاً ومؤرخاً ومفسّراً وعالماً بالقراءات

## الجزء الثاني

أ . الحسن الباز
د . عبد الهادي التازي
د . عبد الواحد ذنون طه
د . الشيخ الأمين محمّد عوض الله
د . عمر الأسعد
د . كاصد ياسر الزيدي
د . محمّد عبد السلام أبو النيل
أ . ليلى توفيق العمري
د . إسماعيل أحمد الطحّان






# سلسلة الدراسات الإسلامية

## «أعلام المسلمين»

إن دار التقريب بين المذاهب الاسلامية والمنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة - ايسيسكو - يسرهما أن تقدّما للقارئ سلسلة أعلام المسلمين الذين يجسّدون أصالة الأمة وعمق تراثها وخصب ماضيها؛ وهما إذ تنشران أعمالهم، ضمن سلسلة الدراسات الإسلامية، فإنهما تأملان أن تسهم الأعمال في وعي الأمة حاضرها، واستشرافها مستقبلها.

وهؤلاء الأعلام مصابيح هدى في معارج المعرفة يستقون أنوارهم من معين القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة، فيحلّلون ويجتهدون ويميطون اللثام عن كل غامض أو مبهم. وتقديرا لجهودهم المباركة ولأعمالهم الرائدة، فقد افردنا لهم سلسلة تُعنى بهم، تصدر تباعاً:

**- الإمام الطبري**

**- الإمام الغزالي**

**- الإمام الشافعي**

**- الإمام السيوطي**

**- الإمام مسلم**

واللافت في هذه السلسلة، انها نتاج ندوات ثقافية متخصّصة عقدتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - ايسيسكو - واشترك فيها فريق متضلّع من العلوم الاسلامية كافة؛ فكانت بحوثهم متنوِّعة متكاملة في آن، مما يمنح القارئ سانحة فريدة في الافادة من مكتبة علميّة قلّ نظيرها.

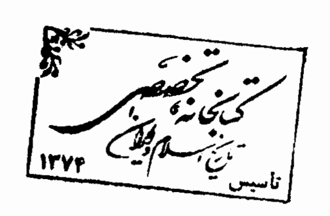
وتأمل الدار والمنظمة أن تُستكمل هذه السلسلة بأعلام آخرين أسهموا في حفظ تراث الأمة وأصالتها وكان لهم قصب السبق في مضامير الثقافة الإسلامية.

الإمام

# الطبري

فقيهاً ومؤرخاً ومفسراً وعالماً بالقراءات

بحوث مختارة من الندوة التي أقامتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في القاهرة (٢٢ ـ ٢٤ ذي الحجّة، ١٤١٠هـ/٢٥ ـ ٢٨ يوليو ـ تموز، ١٩٨٩م) حول الإمام الطبري احتفاء بذكرى مرور أحد عشر قرناً على وفاته.



# الإمام الطبري

## فقيهاً ومؤرخاً ومفسراً وعالماً بالقراءات

## الجزء الثاني

مراجعة


د. محمد توفيق أبو علي و مريم بري



المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية

الناشر:

دار التقريب بين المذاهب الإسلامية

شارع جان دارك ـ بناية الوهاد.
ص.ب ٨٣٧٥ ـ بيروت ـ لبنان.
تلفون ٢/ ٣٥٠٧٢١ (١ـ٩٦١+)
تلفون + فاكس: ٣٤٢٠٠٥ ـ ٣٥٣٠٠٠ (١ـ٩٦١+)
e-mail: allprint@cyberia.net.lb



الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

تصميم الغلاف: عبّاس مكّي
الإخراج الفني: زاهية عاصي


بسم الله الرحمن الرحیم



بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة الناشر

يسعدنا أن نقدم للقارئ سلسلة من الدراسات والبحوث الإسلامية الفقهية واللغوية والتاريخية؛ وهي ثمرة تعاون بين المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ ودار التقريب بين المذاهب الإسلامية، في مشروع نشر مشترك.

وكان للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ شرف الإقدام على نشر تلك الأعمال وتهيئة المناخات المتاحة لها، من حيث تخيّر صفوة من الباحثين الأكفاء، والدعوة إلى ندوات تسهم في إغناء المدى الفكري للموضوعات المختارة، أو للشخصيات المدروسة.

ثم كان لدار التقريب أن نهضت بعبء إعادة نشر هذه الأعمال الرائدة، بالاتفاق مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ بهمّة عالية، ومسؤولية بلغت حد الإتقان، نظراً لما لهذه الأبحاث من أهمية للقارئ، لأنّ معدِّي هذه الأبحاث هم صفوة من العلماء والباحثين ولأن هذه الأبحاث تغني المكتبة العربية الإسلامية.

وقد كلفت الدار فريقاً من الباحثين المتخصصين في هذه المجالات بمراجعة النصوص فشذّبت بعض المكرور في الأبحاث، أملاً في الوصول إلى ما يسمى

«وحدة التأليف»؛ وذلك لأن بحوث «الندوة» شيء مغاير عن «بحوث الكتاب»، فالباحث في الندوة يكتب وفاقاً لمنهجه الشخصي من غير مراعاة لمناهج الباحثين الآخرين، في حين أن هذه البحوث حين تُعَدّ للنشر تخضع لمعيارية التشذيب التي تسهم في حسن التوليف.

ولأن هذه الدراسات تستند في أكثر شواهدها إلى الآيات القرآنية الكريمة، فقد تحققنا تحقّقاً دقيقاً من أسماء السور ونصوص الآيات وأرقامها؛ ولأن بعض هذه الدراسات يشتمل على أسماء أعلام وشواهد تحتاج إلى ضبط وتدقيق، فقد ضبطنا ما ينبغي ضبطه، ودققنا فيما ينبغي التدقيق فيه.

ودار التقريب والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ يهمّهما وهما تقدّمان هذه السلسلة للقارئ أن تكونا قد أسهمتا في نشر المعرفة الإسلامية الصافية، وتيسير الوصول إلى مصادرها الأصيلة.

والله وليّ التوفيق

# الجزء الثاني

# الباب الثاني

# الطبري المؤرخ



# مكانة تاريخ الطبري في التدوين التاريخي عند المسلمين حتى نهاية القرن الثالث الهجري

**الأستاذ الحسن الباز**
**كلية الشريعة ـ جامعة القرويين**
**أكادير ـ المملكة المغربية**

يمثل تاريخ الطبري قمة التأليف التاريخي عند المسلمين في القرون الثلاثة الأولى، ويعدُّ من أوثق مصادر التاريخ الإسلامي لمكانة مصنِّفه من العلم وثقته ووفائه لخصيصة الإسناد التي تعتبر العمود الفقري لنقل المعرفة عند المسلمين.

ويحتل هذا التاريخ مكانة ممتازة بين مصادر التاريخ الإسلامي، لاحتفاظه بمؤلَّفات أصحاب المغازي والإخباريين والمؤرِّخين الأوائل، أو بمقتبسات منها، مع العلم أن هذه المصنَّفات قد ضاع معظمها منذ وقت مبكر، ولم تصل إلينا إلا من خلال المصادر التي نقلت منها خاصة تاريخ الطبري.

وتنوُّع مصادر الطبري وكثرتها سواء منها المدوَّنة أو الشفوية جعلته يقدِّم أكبر قدر ممكن من الروايات عن الحدث التاريخي، مما يجعل هذه الروايات يكمل بعضها بعضاً، ويتيح المقارنة بينها والترجيح عند التعارض.

## ١ ـ تعريف عام بالكتاب:

### أ) تسميته:

يطلق على كتاب أبي جعفر في التاريخ اسم «تاريخ الأمم والملوك»[١] أو «تاريخ الرسل والأنبياء والملوك والخلفاء»[٢]، أو «تاريخ الرسل والملوك»[٣]، أو «أخبار الرسل والملوك»[٤]. وهي أسماء كلها تدلُّ على موضوع الكتاب وإطاره التاريخي العام.

### ب) موضوعه وأقسامه وإطاره الزمني:

وضع الطبري مؤلَّفه الضخم مبتدئاً بتاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى سنة ٣٠٢هـ[٥]/ ٩١٥م[٦]، على الرغم من أن من مؤرِّخي التراث العربي من يذكر أنه انتهى إلى سنة ٣٠٩هـ[٧]. ومن ثم فإن الكتاب يشمل ما يلي:

---

(١) تاريخ بغداد ٢/١٦٣ وكشف الظنون ١/٢٩٧ ومعجم المؤلفين ٩/١٤٧ وقد طبع في بعض طبعاته بهذا الاسم.

(٢) معجم الأدباء ١٨/٤٤.

(٣) طبع في بعض الطبعات بهذا الاسم، ومنها طبعة دار المعارف بمصر بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٤) محمد فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/١٦٢.

(٥) الفهرست لابن النديم، ص ٢٩١، وتكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الحمداني، ضمن ذيول تاريخ الطبري (طبعة دار الكتب العلمية، بيروت)، ١١/١٩٠ ومعجم الأدباء ١٨/٤٤. وعبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧، ص ٨٦. عماد الدين خليل في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل المكتب الإسلامي، د. ت، ص ١١٤. عبد الرحمن عطية: مع المكتبة العربية، ص ١٩٨. وعبد العزيز الدوري بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٦. وانظر أيضاً مقدمة المحقِّق ألبرت يوسف كنعان لكتاب تكملة تاريخ الطبري للهمداني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د .ت. ١/ ص .ب. وهذا التاريخ (٣٠٢هـ) هو الذي يوافق منتهى الكتاب في آخر طبعاته المحققة، أنظر تاريخ الطبري ١٠/١٤٩ ـ ١٥١.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية ١٥/٦٩.

(٧) انظر ابن القفطي: أخبار الحكماء، ص ٧٧، ومختصر الزوزني، ص ١١٠. وانظر كشف الظنون ١/٢٩٧.

- مقدمة تتضمن الحديث عن الزمان في ضوء العقيدة الإسلامية وعن حدوث الحوادث وفنائها، وأن الله هو الأول والآخر المحدث كل شيء بقدرته. والقول في بدء الخلق وخلق القلم، وقصة آدم وإبليس.

- ذكر الأنبياء والرسل وما وقع في زمانهم من أحداث مفسِّراً ما جاء في القرآن الكريم بشأنهم، متعرِّضاً خلال ذلك لأخبار الملوك الذين عاصروهم.

- تاريخ ملوك الفرس في العهد الساساني وعلاقتهم ببلاد العرب.

- البعثة النبوية وسيرة الرسول ﷺ ومغازيه.

- تاريخ الخلفاء الأربعة الراشدين.

- تاريخ الأمويين.

- تاريخ العباسيين حتى سنة ٣٠٢هـ[١].

**ج) البدء في إملائه وإنهاؤه:**

ليس هناك ما يدلُّ على الوقت الذي بدأ فيه أبو جعفر تأليف كتابه ولا إملاءه على طلبته، والذي يظهر أنه ألَّفه وأملاه بعد كتاب التفسير، ويمكن أن يفهم ذلك[٢] من الجمع بين النصَّين الآتيين:

- فقد روى الخطيب البغدادي بإسناده «أن أبا جعفر الطبري قال لأصحابه: أتنشطون لتفسير القرآن؟ قالوا كم يكون قدره؟ فقال: ثلاثون ألف ورقة، فقالوا: هذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه، فاختصر في نحو ثلاثة آلاف ورقة، ثم قال: هل تنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره؟ فذكر نحواً

---

(١) انظر عن هذا الترتيب فهارس الكتاب ومقدمة محمد أبو الفضل إبراهيم ٢٣/١، وانظر كذلك: عبد الرحمن عطية: مع المكتبة العربية، ص ١٩٨، ودائرة المعارف الإسلامية ٦٩/١٥، وعماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، ص ١١٤/١١. ومحمد فتحي عثمان: أضواء على التاريخ الإسلامي، مطبعة دار الجهاد، مصر، د .ت، ص ٦٨.

(٢) انظر محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تحقيق تاريخ الطبري ٢٢/١ ـ ٢٣.

مما ذكر في التفسير فأجابوه بمثل ذلك، فقال: «إنا لله ماتت الهمم»[١].

وروى بإسناده أيضاً إلى أبي بكر بن خالويه[٢]: قال: قال لي أبو بكر محمد بن إسحاق ـ يعني ابن خزيمة ـ: «بلغني أنك كتبت التفسير عن محمد بن جرير؟ قلت نعم، كتبنا التفسير عنه إملاء، قال: كلّه؟ قلت: نعم، قال: في أيِّ سنة؟ قلت: من سنة ثلاث وثمانين إلى سنة تسعين، قال: فاستعاره مني أبو بكر وردَّه بعد سنين، ثم قال: نظرت فيه من أوله إلى آخره، وما أعلم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير»[٣] فبالجمع بين هذين النصَّين يمكن القول: إن ابن جرير أملى تاريخه بعد سنة تسعين ومئتين، وأن ذلك كان متأخراً عن إملاء كتابه في التفسير، خصوصاً أنه يذكر في تاريخه وهو بصدد الحديث عن خلق آدم وقول الله تعالى للملائكة ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾[٤]: «وقيل أقوال كثيرة في ذلك قد حكينا منها جملاً في كتابنا المسمّى «جامع البيان في تأويل آي القرآن»، فكرهنا إطالة الكتاب بذكر ذلك في هذا الموضع»[٥].

أما الانتهاء من إملاء كتابه في التاريخ فقد ذكر ياقوت أنه «فَرَغَ من تصنيف كتاب التاريخ ومن عَرْضِه عليه في يوم الأربعاء لثلاث بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وثلاث مئة وَقَطَعَهُ على آخِرِ سنة اثنتين وثلاث مئة»[٦].

### د) هل المشهور مختصر من الكبير:

ذكر ابن الجوزي أن الطبري بسط الكلام في الوقائع بسطاً وجعل كتابه مجلدات، وأن المشهور المتداول مختصر من الكبير[٧].

---

(١) تاريخ بغداد ٢/١٦٣، وانظر سير أعلام النبلاء ١٤/٢٧٤ ـ ٢٧٥ وطبقات الشافعية ٢/١٣٧.
(٢) كذا في لسان الميزان ٥/١٠٢، وفي معجم الأدباء ابن خالويه ١٨/٤٢.
(٣) معجم الأدباء ١٨/٤٢ ـ ٤٣، لسان الميزان ٥/١٠٢، وطبقات المفسِّرين للداودي ٢/١١١.
(٤) سورة البقرة.
(٥) تاريخ الطبري ١/٨٩.
(٦) معجم الأدباء ١٨/٤٤.
(٧) كشف الظنون ١/٢٩٧ نقلاً عن ابن الجوزي.

ويستنتج الأستاذ عبد الرحمن عميرة[1] من النص المشار إليه آنفاً[2] «أتنشطون لتفسير القرآن... إنا لله ماتت الهمم» أن تفسير الطبري كان أوسع مما هو عليه اليوم، ثم اختصره مؤلِّفه إلى هذا القدر الذي هو عليه الآن، كما أن كتابه في التاريخ ظفر بمثل هذا الاختصار. وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً بالنسبة لكتاب التفسير، فعبارة النص لا تدلُّ بالضرورة على أن كتاب التاريخ نال بدوره ذلك الاختصار. ولكن ما أشار إليه ابن الجوزي يدلُّ على أن تاريخ الطبري في شكله الأخير المعروف المتداول بين الناس ما هو إلا مختصر من المؤلَّف الأصلي الذي كان ضخماً ومفصَّلاً.

## هـ) تحقيق الكتاب وطبعاته العلمية:

يقول الدكتور علي إبراهيم حسن: «والكتاب كما تركه مؤلِّفه غير موجود[3]، إذ إنه للأسف سُرِقَ، ونقل في عدة كتب أخرى. ولأهميته ساح بعض علماء الهولنديين على الممالك الإسلامية، واستخرجوا من المؤلَّفات المسروقة التي نقلت عنه نسخة أقرب ما تكون إلى الحقيقة»[4]. وقد طبع الكتاب بعد ذلك عدة طبعات أخرى، منها ما رجع محقِّقوها ومصحِّحوها إلى نسخ ومخطوطات أخرى من الكتاب لم يقف عليها أصحاب الطبعة الأولى؛ مما من شأنه أن يضفي على الكتاب طبعة أكثر علمية وتوثيقاً.

ومن ثَمَّ فإن أهم طبعات الكتاب هي:

١ ـ طبعة أشرف عليها بعض المستشرقين في ليدن بين سنتي ١٨٧٩ و١٨٩٨، فبعد أن بذل هؤلاء جهداً في الحصول على نسخة كاملة من الكتاب لم يتمكنوا من ذلك، وإنما عثروا على أجزاء متفرقة منه ألَّفوا منها نسخة بها

---

(١) انظر كتابه، أضواء على البحث والمصادر، ص ١١٨.
(٢) انظر تاريخ بغداد ٢/ ١٦٣ وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥ وطبقات الشافعية ٢/ ١٣٧.
(٣) كان من الأجدر القول: إنه في حكم المفقود.
(٤) فتحي عثمان: أضواء على التاريخ الإسلامي، ص ٧٤ نقلاً عن حسن إبراهيم حسن. وانظر أيضاً مقدمة محمد أبو الفضل إبراهيم لتاريخ الطبري ١/ ٢٧ ـ ٢٨.

نقص يسير[1] أكملوه من تاريخ ابن الأثير[2] وكتاب المغازي والفتوح لابن حبيش[3]. وطبعوا الكتاب في ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: تاريخ ما قبل الإسلام، ثم السيرة النبوية وتاريخ الخلفاء الراشدين إلى سنة ٤٠هـ.
- القسم الثاني: من سنة ٤١هـ إلى سنة ١٣٠هـ.
- القسم الثالث: من سنة ١٣١هـ إلى سنة ٣٠٢هـ وهو نهاية الكتاب. وألحقوا به كتاب «المنتخب من ذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين» للطبري، وقسماً من مختصر تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي أسموه «صلة تاريخ الطبري»، مع مقدمة باللغة اللاتينية تشتمل على ترجمة المؤلِّف ووصف نسخ الكتاب، وشرح الكلمات اللغوية والاصطلاحية، والتصويبات والاستدراكات، ثم مجلداً كبيراً بالعربية يشتمل على الفهارس العامة[4].

٢ ـ أعيد طبع الكتاب مرة أخرى في ليدن ما بين سنتي ١٨٩٧ و١٩٠١، وأشرف على تحقيقه المستشرق دي غوييه Degoeje بمساعدة المستشرقين بارت Barth، نولدكه Noeldeke، لوت Loth، ديونج Dejong، بريم Primm، تورديك Thordbecke، فرانكل Fraenkel، جويدي Guidi، مولر Mueller[5].

وقد رجع هؤلاء المستشرقون في تحقيق الكتاب إلى عدة مخطوطات منه في أَزْيَدَ من اثنتي عشرة مكتبة في أوروبا والعالم الإسلامي[6].

---

(١) يقع هذا النقص في الطبعة الأوروبية ما بين ٢٣٨٣ ـ ٢٤١٤، من الجزء الأول؛ انظر محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تاريخ الطبري ٢٨/١.

(٢) الكامل لابن الأثير.

(٣) كتاب الغزوات الضامنة الكافلة والفتوح الجامعة الحافلة لأبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن حبيش الأنصاري المعروف بابن حبيش (مقدمة أبو الفضل إبراهيم ٦/٣)، وذكر في هذا الكتاب الغزوات والفتوح الإسلامية في أيام الخلفاء الثلاثة الأوائل، أبي بكر وعمر وعثمان.

(٤) محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تاريخ الطبري ٢٨/١.

(٥) انظر أبو الفضل إبراهيم، المرجع السابق ٢٨/١، وعبد الرحمن عطية مع م .ع، ص ١٩٩.

(٦) انظر هذه النسخ والمكتبات المحفوظة بها في مقدمة محمد أبو الفضل إبراهيم ٢٨/١ ـ ٢٩ وقد جمع دي غوييه ما عثر عليه من نواقص الطبعة في كراس صغير أصدره بعدها (شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون ٢٦٣/١ ـ ٢٦٤).

ويصف الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم هذه الطبعة بأنها من أمثل المطبوعات العربية وأدقّها[(١)].

وتقع في خمسة عشر مجلداً منها اثنان للفهارس[(٢)].

٣ ـ طبع عن هذه النسخة الأوروبية مرة بالمطبعة الحسينية بالقاهرة بإشراف يوسف بك حنفي ومحمد أفندي عبد اللطيف الخطيب سنة[(٣)] ١٣٢٦هـ في أحد عشر جزءاً مع ذيليه صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد، والمنتخب من ذيل المذيل[(٤)].

٤ ـ وطبع عن النسخة الأوروبية نفسها بمطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ١٣٧٥ ـ ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٥م[(٥)].

وقد حذف من هاتين الطبعتين التعليقات والفهارس، ولهما الفضل في سدِّ حاجة العلماء والباحثين والقرّاء من هذا الكتاب بعد ندرة الطبعة الأوروبية وتعذُّر اقتنائها[(٦)].

٥ ـ وبالاعتماد أيضاً على طبعة دي غوييه طبع الكتاب بدار المثنى ببغداد في أربعة عشر جزءاً[(٧)].

٦ ـ وطبعته مكتبة خياط في بيروت سنة ١٩٦٥ عن طبعة المطبعة الحسينية.

٧ ـ وطبع في طهران عن انتشارات جيهان سنة ١٩٦٥.

٨ ـ وآخر طبعات الكتاب العلمية طبعة دار المعارف بمصر، بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ما بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٦٧ في أحد عشر مجلداً،

---

(١) المصدر السابق ١/ ٢٩.
(٢) مع المكتبة العربية، ص ١٩٩.
(٣) عطية: المرجع السابق، ص ١٩٩، وانظر شاكر مصطفى ١/ ٢٦٣.
(٤) عطية: المرجع السابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٥) عطية: المرجع السابق، ص ٢٠٠.
(٦) انظر محمد أبو الفضل إبراهيم: المقدمة ١/ ٢٩.
(٧) عطية: المرجع السابق ص ٢٠٠.

تشغل الفهارس ثلاثة أرباع الجزء العاشر منه، في حين أنّ الجزء الحادي عشر خصِّص لذيول الكتاب، وهي: صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد، وتكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الهمذاني، والمنتخب من كتاب ذيل المذيل للطبري.

وقد اتخذ المحقِّق النسخة المطبوعة في أوروبا في التحقيق باعتبارها النسخة الكاملة التي نشرت نشراً علمياً على أساس المخطوطات المتنوعة التي وقعت لمصحِّحيها[١]. وتمتاز هذه الطبعة من بين ما تمتاز به بأن محقِّقها رجع إلى أصول خطّيّة للكتاب في تحقيق بعض أجزائه لم يقف عليها مصحِّحو النسخة الأوروبية، وهو يذكر هذه المخطوطات في مقدماته لبعض الأجزاء[٢].

كما أنه رجع إلى مصادر ذات صلة وثيقة بالكتاب مثل تفسير الطبري وسيرة ابن هشام والأجزاء التي قام بنشرها المستشرق كوزيجارتن I.G.I Kosegarten من تاريخ الطبري وكتاب الغزوات والفتوح لابن حبيش[٣]، فضلاً عن رجوعه إلى أمهات كتب التاريخ واللغة والأدب ودواوين الشعر[٤]، مما تقتضيه أعراف التحقيق العلمي.

ويرى الأستاذ شاكر مصطفى أن هذه العناية كلَّها لم تمنع من ضياع بعض تاريخ الطبري، على الرغم من استدراك نقص الطبعة الأوروبية من التواريخ الأخرى، وممّا جمعه دي غوييه بعد ذلك. إلاّ أن هذه النواقص، ما عثر عليه منها وما قد يعثر عليه من بعد، ليست بالتي تشكل نقصاً هاماً في جملة الكتاب أو تقلِّل من قيمة نسخه المطبوعة المتداولة[٥].

---

(١) انظر مقدمة المحقق ١/ ٣٠.
(٢) انظر مقدمات الأجزاء ١/ ٣٠، ٣/ ٥، ٦/ ٥، ٧/ ٥ ـ ٦، ٨/ ٥ ـ ٦ و٩/ ٥ ـ ٦.
(٣) انظر مقدمة المحقق للجزء ٣، ص ٥ ـ ٦.
(٤) انظر مقدمة ج ٣، ص ٦، وج ٦، ص ٦.
(٥) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

## ٢ ـ مكانة الكتاب وقيمته العلمية:

يمثل تاريخ الطبري، بحقّ، قمة التأليف التاريخي عند المسلمين في القرون الثلاثة الأولى[١]، وتتجلى هذه المكانة في الجوانب الآتية:

### أ) جوانب أهميته وقيمته العلمية:

١ ـ أول كتاب في التاريخ العام، فقد طمح كثير من قبله إلى الكتابة في التاريخ العام، ولكن ذلك لم يتسنَّ لأحد غير الطبري[٢].

وقد ساعدته على ذلك عوامل منها: الاستفادة من المصادر السابقة، ووجوده في بيئة العراق ذات الثقافة الواسعة، واتساع رحلته العلمية.

٢ ـ أقدم مصدر كامل للتاريخ العربي[٣]: فعلى الرغم من أن الطبري أعجميُّ الأصل، إلاّ أنه يعدُّ أول من صنَّف تاريخاً كاملاً باللغة العربية منذ أوائل الزمان إلى أيامه[٤].

٣ ـ إنه من المصادر القليلة التي أرَّخَتْ للقرون الثلاثة الأولى: إذ لم يصل إلينا من كتب التاريخ المتقدمة إلاّ عدد محدود جدّاً[٥].

وبالنظر للمكانة الموثوقة لكتاب الطبري في تاريخ القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي، فإنه لم يحصل إلاّ تلخيصه أو الإشارة إليه عند الحديث عن هذه الفترة من قبل المؤرِّخين اللاحقين[٦].

---

(١) انظر عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٥، عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٦١.

(٢) عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٣٨.

(٣) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٦، وانظر محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تاريخ الطبري ٢٦/١.

(٤) انظر كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٤٥/٣.

(٥) انظر أكرم ضياء العمري: مقدمة تحقيق كتاب المعرفة والتاريخ للفسوي، ط ٢، مؤسسة الرسالة ٥١/١١٩٨١.

(٦) المستشرق: J. Somogy ترجمة جزيل الجومرد: مدرسة ابن الجوزي في التدوين التاريخي، مجلة المؤرخ العربي، ع ٣٥، س ١٤، ١٤٠٩/١٩٨٨، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

وبعد الطبري لم يظهر كتاب يغطي أخبار مدة طولها أكثر من ثلاثة قرون، أي ما بين وفاة الطبري وظهور كتاب الكامل في سنة ٦٣٠هـ[١] الذي احتوى عمل الطبري، وأضاف إليه تاريخ ما يتجاوز ثلاثة قرون. ولذلك فإن هذين العلمين سوية هما مصدرانا الأكثر ثقة عن التاريخ العام للقرون الستة الأولى للإسلام[٢].

٤ ـ الطابع الموسوعي المتكامل لثقافة المؤلِّف أضفى على الكتاب أهمية[٣].

فقد جمع كثير من المؤرِّخين المسلمين بين التاريخ وغيره من العلوم الإسلامية، ويعدُّ الإمام الطبري أبرز من يمثِّل هذا الصنف، فقد جمع بين التاريخ والتفسير والحديث والفقه وغيرها، مما تجلى في تنوُّع مؤلَّفاته وانعكس على منهجه في الكتابة التاريخية كما انعكس على قيمة مصادره.

فقد أسبغ الطبري على كتابه تدقيق المتكلمين وطول نفسهم، ما للفقيه العالم من دقة وحب للنظام، وما للسياسي القانوني العملي من بصيرة في الأمور السياسية؛ وكلُّ هذه الخصائص أدت إلى إحلاله مكانة مرموقة دائمة ومتزايدة في الأوساط الفكرية السنية في الإسلام[٤].

وقد ربط المؤرِّخ المسعودي بين مكانة أبي جعفر الطبري في العلوم والسلوك ومكانة تاريخه العلمية، إذ قال في وصف الكتاب: «إنه الزاهي على المؤلَّفات، والزائد على الكتب المصنَّفات قد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار،

---

(١) إبراهيم خليل: ابن الأثير، مجلة المؤرخ العربي، ع ٢٧، س ١٢، ١٤٠٦/١٩٨٦، ص ٢٧ نقلاً عن عبد القادر أحمد طليمات: ابن الأثير الجزري المؤرخ، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣ ـ ٥، ودريد عبد القادر نوري: سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة، بغداد ١٩٧٦، ص ٢٨.

(٢) انظر جزيل الجومرد: مدرسة ابن الجوزي، مجلة المؤرخ العربي، ص ٢٥٦.

(٣) انظر نور الدين حاطوم وزملاؤه: المدخل إلى التاريخ، ص ١٦٦، وجمال عبد الهادي ووفاء محمد رفعت: استخلاف أبي بكر الصديق، ط ١/١٩٨٦، دار الوفاء، المنصورة، ص ١٠. وشاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ١/٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٤) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي ـ مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣، ص ١٨٦.

واشتمل على ضروب العلم. وهو تكثر فائدته، وتنفع عائدته» وقال: «وكيف لا يكون كذلك، ومؤلِّفه فقيه عصره، وناسك دهره، وإليه انتهت علوم الأمصار، وجملة السنن والآثار»[١].

٥ ـ استيعاب معظم المصنَّفات المؤلَّفة قبله وأتيح له الاطلاع عليها[٢]، مما أُلِّف في القرنين السابقين عليه أي في الفترة ما بين ٥٠هـ و٢٥٠هـ على وجه التقريب[٣]. وبذلك كان له الفضل في أنه جمع في كتابه زبدة ما أَلَّفه المؤرِّخون قبله كما فعل في التفسير[٤]. بل استطاع أن يضمِّن تاريخه جميع المواد التي تحتويها كتب اختصاصية أخرى، قد تكون في ظاهرها غير ذات علاقة بالتاريخ. ففي تاريخه حديث وتفسير ولغة وأدب وسيرة ومغازٍ وتراجم رجال وشعر وغير ذلك. وقد استطاع أن ينسِّق هذه المواد على اختلافها تنسيقاً جميلاً لا يشعر معه القارئ بِنَبْوَةٍ أو خروج عن جادة الموضوع أو استطراد[٥]، مما يدلُّ على براعته الفائقة[٦]. ولعلَّ هذه المكانة والشهرة لتاريخ الطبري، باعتباره منظِّماً ومنسِّقاً لأطراف المادة التاريخية حتى نهاية القرن الثالث الهجري[٧]، هي التي جعلت بعض الدارسين يشبِّهون ما قام به الطبري في التاريخ الإسلامي بما قام به البخاري ومسلم في الحديث، فقد اختار المادة التاريخية الصحيحة[٨] من مجموعة المادة التي تقدِّمها كتب المدائني وغيره، وأتبع ذلك عملاً شاقاً وخطراً، إلى حدٍّ ما، هو الاستمرار بالتدوين التاريخي إلى عصره[٩].

وإذا كان المستشرق مارغوليوث موضوعياً في إعطاء هذا الحكم العلمي على تاريخ ابن جرير، فإن كاتب مادة «الطبري» في دائرة المعارف الإسلامية قد وقع

---

(١) مروج الذهب ١/ ٢٣.
(٢) انظر العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٢.
(٣) تقي الدين الندوي، ص ٣٩٧.
(٤) أحمد أمين ضحى، ط ١٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢/ ٣٤٥.
(٥) نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ص ٣٤٨.
(٦) انظر علي أدهم: بعض مؤرخي الإسلام، ص ٤٣.
(٧) انظر شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ١/ ٢٥٧.
(٨) يبدو أن مارغوليوث لا يقصد هنا المعنى الاصطلاحي للصحيح عند المحدثين.
(٩) انظر مارغوليوث: دراسات عند المؤرخين العرب، ص ١٢٥.

في نوع من الشطط ومجانبة الدقة العلمية عندما قال: «إن قيمة كتاب الطبري في نظر البحث التاريخي الحديث إنما تكمن في ترديده الأمين غير المرتب لرواياته، خصوصاً إذا كان المقصود هو إعادة بناء الحوادث الخاصة بصدر الإسلام»[1].

فمن يكثر التأمل في كتاب الطبري ويتتبع منهجه في الكتابة التاريخية يدرك أنه يَصْدُر دائماً عن طريقة مرسومة في التاريخ لها معالمها وأسسها، ويمكن فهمها وإدراكها أكثر إذا وقع ربطها بالأسس العامة للمنهج الإسلامي في النظرة إلى المقولات الأساسية في التاريخ من الزمان والمكان والإنسان، فضلاً عن المفاهيم الإسلامية حول العلم والفقهِ والتشريع والغيب وما سوى ذلك.

ثم إن قارئ الكتاب يدرك مقدار الجهد الضخم الذي بذله المؤلِّف في جمع تلك المادة التاريخية الغنية المختلفة المصادر، والتنسيق بين تلك المصادر وتقديمها تقديماً متكاملًا يصوِّر الوقائع والأحداث مع الحرص على نسبة الروايات إلى أصحابها.

ومما ساعد الطبري على ذلك تمرُّسه بالمنهج العلمي من خلال تصنيفه في التفسير والحديث والفِقْهِ[2] وغيرها من ألوان المعرفة الإسلامية.

فَلْنَلْتَمِسِ العذر إذن لبعض المستشرقين إذا لم يدركوا المناهج الأصيلة والعميقة التي يسير وفقها التأليف عند علماء المسلمين، لعدم استيعابهم للعلوم الإسلامية ومناهجها.

٦ ـ الاحتفاظ بالمصادر المفقودة: إن قيمة أيِّ كتاب تاريخي تحدَّد في قربه

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ١٥/ ٧٠. وقد سار شاكر مصطفى على هذا الرأي عندما وصف كتاب الطبري بأنه «أشبه بمعدة التنين الضخم التي تجد جميع المواد مكانها فيها دون دمج أو تمثل يجعل منها كتلة متجانسة واحدة» التاريخ العربي والمؤرخون ١/ ٢٥٨، وانظر ما يمكن أن يكون مناقشة وتنفيذاً لهذا الرأي في: جواد علي، موارد تاريخ الطبري، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١، ١٩٥٠، ص ١٦٦ ـ ١٦٨.

(٢) بشار عواد معروف: الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام، ط١ .، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٢.

من الحوادث التي يصفها أو استخدامه موارد قريبة من الأحداث، ثم ما بقي من هذه الموارد وما فُقِدَ منها ومدى قيمتها التاريخية.

لقد احتفظ الطبري في كتابه بكثير من المقتطفات التاريخية المبكرة والمعاصرة لبعض الحوداث[1]، أخذها من كتب التخصص ومن الرجال الذين عرفوا بالدراية والاطلاع على تلك الموضوعات[2]. وهكذا وصلتنا من طريقه كتابات تاريخية وروايات تاريخية لم تحفظ إلا في تاريخه[3].

ويذكر ابن النديم في الفهرست[4] مئات الكتب للإخباريين والمؤرِّخين الأوائل في القرنين الأول والثاني والنصف الأول من القرن الثالث، ومع ذلك ضاعتْ كلها تقريباً ولم يبقَ منها إلاّ بضعة كتب أو ما اقتبسه المؤرِّخون منها وأودعوه كتبهم[5]. ويعدّ كتاب الطبري موسوعة حافظة لكثير من تلك المصادر المفقودة، فلقد ضاعت مؤلَّفات المدائني التي تزيد على خمسين ومِائتي كتاب[6] ومؤلَّفات عمر بن شبّة[7] وسيف بن عمر[8] وأبي مخنف[9] ومحمد بن السائب الكلبي[10] وابنه هشام[11] والواقدي[12] والشعبي[13] والأصمعي[14] وأبي عبيدة[1]

(١) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ١/٢٥٨.
(٢) عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٤١. وانظر أيضاً: مقدمة أبو الفضل إبراهيم لتاريخ الطبري ١/٢٤، والعلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٥ والدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٥.
(٣) الدوري: المصدر السابق، ص ٥٥.
(٤) انظر الفهرست، ص ١٠١ ـ ١٢٨.
(٥) سيدة إسماعيل كاشف: مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ص ١٤.
(٦) انظر الفهرست، ص ١١٣ ـ ١١٧، وتاريخ التراث العربي، مج ١/١٤٠ ـ ١٤٢.
(٧) انظر تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٨) الفهرست، ص ١٠٦، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/١٣٤.
(٩) الفهرست ١٠٥، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/١٢٨ ـ ١٣٠.
(١٠) الفهرست ١٠٧.
(١١) الفهرست ١٠٨، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/٥٢ ـ ٥٦.
(١٢) الفهرست ١١١، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/١٠٢ ـ ١٠٦.
(١٣) تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/٦٩.
(١٤) الفهرست ٦١.

وعوانة بن الحكم[٢] والهيثم بن عدي[٣] وما كتبه ابن إسحاق في غير السيرة النبوية[٤] وغيرهم كثير[٥].

والواقع أننا لا نجد بعد الطبري من حاول إعادة فحص أو تقييم المادة التاريخية للفترات التي كتب عنها الطبري نفسه، أي القرون الثلاثة الأولى. ولعلَّه بشهرته وإحاطته كان السبب غير المباشر في ضياع قسم من تلك التدوينات التاريخية الأولى[٦]. ومعنى ذلك أن هذه المدوَّنات، نظراً لكون معظمها مختصّاً بموضوع محدد كالفتوح أو الرِّدَّة أو الفتنة أو المغازي، فإنه وقع إغفالها وقلّة الاهتمام بها والاستغناء عنها بكتاب شامل في التاريخ العام قبل الإسلام وبعده، هو تاريخ الطبري.

ويمكن القول أيضاً: إن هيمنة كتاب الطبري على تلك المدوَّنات التاريخية الأولى تمَّت بفعل عامل آخر هو مكانة أبي جعفر العلمية وموسوعية ثقافته وتوثيقه والصبغة الدينية في شخصيته وشهرته في المجالات العلمية الأخرى من تفسير وحديث وفقهٍ واجتهاد، في حين أنّ الطابع الذي يطغى على شخصيات أولئك الذين اعتمد على مؤلَّفاتهم وأصبحت في حكم المفقود، كان صفة الإخباريين ورواة اللغة والأدب، ومثل هذه الصبغة لم تكن لتضفي دائماً على مصنَّفات أصحابها الأهمية التي تضفيها صفة العلم والفقهِ على مؤلَّفات المؤرِّخين الفقهاء كالطبري والذهبي وابن كثير وابن خلدون ومن احتذى طريقهم.

---

(١) الفهرست ٥٩ ـ ٦٠.
(٢) الفهرست ١٠٣، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ١٢٧/٢.
(٣) الفهرست ١١٢، وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٥٩/٢ ـ ٦٠.
(٤) له كتاب الخلفاء، انظر الفهرست ١٠٥، وتاريخ التراث، مج ١، ج ٩٠/٢ ـ ٩١، وكتاب الفتوح.
(٥) انظر العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٢.
(٦) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ٢٥٨/١، وانظر كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٥١.

٧ ـ الانفراد بنصوص لا توجد في المصادر المتقدمة[١]: لم يكتفِ الطبري بالاعتماد على المصادر المدوَّنة وكتب الإخباريين والمؤرِّخين الأوائل في كتابة تاريخه، بل أضاف إليها مئات الروايات التي أخذها عن شيوخه ومعاصريه[٢]، وانفرد بذكر حوادث لم يذكرها أحد قبله[٣].

ويمكن معرفة حجم هذا النوع من المادة التاريخية في كتابه من خلال تتبُّع سلاسل الإسناد التي لا يذكر فيها أي واحد من الذين عرف عنهم أنهم ألَّفوا كتاباً في التاريخ[٤].

٨ ـ إعطاء الروايات المختلفة حول الموضوع[٥]: فهو يجمع كل ما يتعلق بالحادث من روايات تاريخية، ولذلك تبدو الروايات التي يسوقها الطبري مرتبكة أحياناً[٦] وهو مدرك لهذا، والمعوَّل في تحقيق هذه الروايات وتمييز الصحيح فيها من السقيم هو دراسة رجال الإسناد، لأن من أسند فقد برئ من العهدة. ويقول أبو جعفر في مقدمة كتابه مؤكداً هذا المعنى: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رَوَيْتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس، إلاّ اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلاّ بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس.

فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا

(١) انظر مدى دلالة هذا الانفراد على قيمة أي كتاب تاريخي في دراسة: كتاب المنتظم منهجه وموارده وأهميته، للدكتور حسن عيسى علي الحكيم، ط ١، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ٥٥٣.
(٢) انظر محمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٢.
(٣) محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، ص ٢٠٤.
(٤) انظر فهارس تاريخ الطبري، ج ١٠/ ١٦٣ ـ ٤٦٢.
(٥) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ١٣٠.
(٦) حمدان عبد المجيد الكبيسي: أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، ص ١١.

معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قبلنا، وإنما أُتِيَ من قِبَلِ بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا»[1].

٩ ـ إعطاء صورة متَّزنة للأحداث: فبفعل تقديم الروايات المختلفة حول الموضوع تتم المقارنة بين المواد التي قدَّمها المؤرِّخون السابقون، مما يساعد على إعطاء صورة متَّزنة للأحداث[2]. وإذا كان الطبري لا يقوم بهذه المقارنة بشكل مباشر وواضح، فإن طريقته تقوم على إيراد روايات مختلفة يدلُّ عليها ويساعد على ترجيح بعض الروايات في مقابل روايات أخرى دون إغفال نقد الأسانيد. ومن معالم الطريقة التي يتَّبعها الطبري في ذكر الروايات:

ـ تقديم كل مجموعة منها على حدة، عند وجود مجموعات متعارضة، مما يساعد على الترجيح.

ـ ذكر الرواية الواهية قبل غيرها، كما فعل في كلامه على الوقت الذي بدأ فيه التاريخ عند المسلمين[3].

ـ ترجيح رواية على أخرى بالنص على ذلك، في مثل قوله: «فإن كانت هذه الرواية صحيحة فالقول الأول باطل»[4] أو والصحيح عندنا في ذلك[5].

ـ توهين بعض الروايات مثل روايات الواقدي في المغازي والسيرة إذا تعارضت مع روايات ابن إسحاق وغيره، إذ يقدِّمها الطبري بقوله «وزعم الواقدي»[6] أو «أما الواقدي فإنه زعم»[7].

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الأخبار غير المسندة «فزعم بعض أهل

(١) تاريخ الطبري ١/٧ ـ ٨.
(٢) انظر عبد العزيز الدوري: المصدر السابق، ص ١٣٠.
(٣) انظر تاريخ الطبري ٢/٣٨٨ ـ ٣٩١.
(٤) انظر السيرة النبوية في المصدر السابق.
(٥) انظر المصدر نفسه، ٢/٣٩٦ ـ ٣٩٧.
(٦) انظر المصدر نفسه، ٢/٤٧٧.
(٧) انظر المصدر نفسه، ٢/٣٨٦ ـ ٣٨٥.

الأخبار»[1] ولا يكاد يذكر رواية لابن إسحاق مقرونة بعبارة «وزعم» مرة أو مرتين[2].

١٠ ـ الإعراض عن روايات بعض الرواة المعروفين بالوضع والمجون: ومن هؤلاء حمّاد بن الزبرقان المشهور بحمّاد الراوية، وعلى الرغم من أن ابن النديم لم يذكر أي كتاب لحمّاد، إلاّ أن هشام بن محمد الكلبي اعتمد على كتاب له في بعض الأخبار المتعلقة بمعركة ذي قار[3].

ولم يستفد الطبري من مؤلَّفات حمّاد ولا من رواياته كثيراً، فلم يَرِدْ ذِكْرٌ لحماد في هذا الكتاب الضخم إلاّ مرتين: مرة في الموضع المشار إليه، ومرة أخرى في مطلع تاريخ الحيرة حيث أتى على نسب أهل الحيرة وعرب الأنبار، وبعد أن أنهاه، وقد أخذه من كتب ابن الكلبي، قال: «وهذا قول مضر، وحمّاد الراوية وهو باطل»[4].

وكذلك لم يذكر حمّاد عجرد إلاّ في موضعين: فقد ذكر له بيتاً في مساور بن سوار الجرمي صاحب شرطة الكوفة في عهد الخليفة المنصور العباسي[5]. وذكره مرة أخرى في جماعة الزنادقة والمُجَّان الذين أرسلهم المنصور إلى البصرة مع واليه عليه محمد بن أبي العباس السّفّاح، وفيهم حمّاد عجرد، وذكر له بيتاً من الشعر[6].

١١ ـ الحياد وعدم التحزُّب والممالأة: قل إن كان المؤرِّخون المسلمون مؤرِّخين رسميين سخَّروا أقلامهم لتدوين ما يحملهم الأمراء والدول على تدوينه، ولم تكن الغالبية العظمى منهم من المؤرِّخين الرسميين الذين دوَّنوا

(١) انظر قسم السيرة النبوية في المصدر السابق.
(٢) انظر المصدر السابق، ٢/٥٩٤.
(٣) انظر المصدر السابق، ٢/١٩٣. وانظر جواد علي: موارد تاريخ الطبري، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ٣، ١٩٥٤، ص ٢٤.
(٤) تاريخ الطبري ١/٦١١.
(٥) الطبري ٨/٤٩، وانظر جواد علي: موارد تاريخ الطبري، مج ٣، ص ٢٤.
(٦) الطبري ٨/٦٨، وانظر جواد علي: المرجع السابق ٣/٢٤.

التاريخ بناء على إيعاز من خليفة أو أمير مما جعل لتآليفهم قيمة علمية. وقد زخر التاريخ الإسلامي بمؤرِّخين أباة حرصوا على الامتناع عن التزلُّف إلى ذوي الجاه؛ كما امتنع بعض مؤرِّخينا عن قبض صلات الأمراء، لئلا تكون لهؤلاء منّة في أعناقهم، فيضطروا إلى محاباتهم[1].

فالدولة العباسية مع تأثيرها بعض الأثر في التاريخ وغيره ـ لم ترغم المؤرِّخين على أن يقولوا، دائماً، ما تحب، بل استطاع كثير منهم أن يتحرروا من تأثيرها، وأن يبدوا آراءهم صراحة، وهكذا يروي الطبري آراء وأخباراً لا ترضي الخلفاء العباسيين ولا ذرِّيتهم الذين كانوا في الحكم وقت أن دوِّنت هذه الحوادث[2].

ومع أن فرانز روزنتال يذهب إلى أن وجهة نظر الطبري، حين يعرض لأحداث عصره، بغدادية صرفة تعكس موقف الحكومة المركزية[3]. إلاّ أن هذا الرأي يبدو قابلاً للنقاش ولا سيما إذا فهم منه أن الطبري كان على نحو ما مؤرِّخاً رسمياً للدولة[4].

ويرى الدكتور علي أومليل أنه من الجائز أن الطبري، وقد أراد أن يصل بتاريخه حتى عصره، يضطر أحياناً إلى إظهار تحيُّز ما للعباسيين، خصوصاً حين لا تكون بين يديه مصادر يمكنه أن يختفي وراءها فيجد نفسه إذ ذاك مرغماً على أن يشهد شهادة مباشرة، وهو موقف دقيق يفسِّر سكوت المؤلِّف عن بعض التفاصيل التي قد تُغضِب العباسيين. ولكن تاريخ الطبري ينبغي أن يُحكم عليه

---

(١) انظر نور الدين حاطوم وزملاءه: المدخل إلى التاريخ، ص ١٦٧ ـ ١٦٩. وانظر قصة الطبري مع الوزير محمد بن عبد الله بن الطاهر في البداية والنهاية لابن الأثير ١١/١٤٦ حيث وجه إليه عشرة آلاف درهم ورفضها، ولما قال له الرسول فرِّقها في أصحابك قال: «هو أعرف مني إذا أراد ذلك».

(٢) انظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/٤١، وعمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٣٨.

(٣) انظر فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٨٧.

(٤) علي أومليل: الخطاب التاريخي عند ابن خلدون، ص ٣٥.

في مجموعه، فهو أبعد عن أن يكون تاريخاً رسمياً بالمعنى المحدَّد[١].

إذا كان هناك توافق ما بين الاتجاه العام لِسَرْدِ الطبري للتاريخ واتجاه سياسة رسمية، فينبغي اللجوء إلى مستوى آخر من التفسير غير مستوى المصلحة والتزلُّف لذوي السلطان، فهذا التوافق قد يكون التقاء موضوعياً بين النشاط العلمي لمؤرِّخ من جانب وسياسة دولة من جانب آخر. فهناك من جهة نشاط عالم يرمي من وراء مجهوده العلمي إلى حفظ وحدة الأمة، وذلك على مستوى العقيدة والتشريع، والعودة إلى الماضي (التاريخ)، ومن جهة أخرى هناك سلطة تسعى إلى أن تحقق للمسلمين وحدة حول الخلافة أشمل مما حقَّقه الأمويون. وهكذا، فإن مجهود المؤرِّخ يلتقي بسياسة الدولة لا في التفاصيل ولا في التطابق، ولكن في الهدف المشترك للمجهودَيْن اللذين يرميان إلى تحقيق أمّة موحدة في السياسة والفكر، وهو ما فتئ المسلمون يحنّون إليه في كل زمان[٢]. ومما يدلُّ على أنه ليس هناك تطابق تام بين نظرة الطبري التاريخية وموقف الدولة العباسية، المواقف المتباينة التي يتخذها هذا المؤرِّخ من الثورات التي قامت ضد الدولة العباسية.

فإذا كان من الممكن القول ـ بعد تفحّص ودراسة المادة التي قدَّمها الطبري عن ثورة الزنج ـ أنه مُعادٍ لها، سواء في انتقائه المعلومات والإشارات التي تظهر الحركة بمظهر الفتنة والخروج عن الدين، أو طريقة عرضه لتلك المعلومات وأوصافه لصاحب الزنج[٣]، فإنه بالمقابل يبدو من خلال الخط العام للروايات التي أوردها الطبري عن ثورة محمد النفس الزكية أنه يميل إلى هذه الثورة وأصحابها[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٢) انظر المرجع السابق، ص ٣٦.
(٣) انظر عبد الجبار ناجي: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج في القرن الثالث للهجرة، مجلة «المورد» العراقية، المجلد ٧، ع ٢، ١٩٧٨م، ص ٨٦.
(٤) انظر عماد الدين خليل: ملاحظات في مصادر الطبري عن صدر الدولة العباسية ضمن كتابة في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، ص ١٣٥.

ولعلَّ اهتمام الطبري بهذه الثورة وتقديمه مادة واسعة عنها، فضلاً عن كونه يشير إلى ميول الطبري واتجاهاته السياسية فإنه يشير أيضاً إلى اهتمام الناس بهذه الثورة على المستوى الثقافي والشعبي وحفظهم الكثير من وثائقها؛ إذ جاءت هذه الثورة رمزاً للخلاص من خيبة الأمل التي أصيبت بها جماعات كثيرة إثر انحراف العباسيين عن الأهداف التي أعلنوها خلال دعوتهم، الأمر الذي أكَّده وقوف كبار الفقهاء كمالك وأبي حنيفة إلى جانب الثورة، ويشير كذلك إلى أهمية هذه الثورة من وجهة النظر التاريخية، إذ إنها هددت الكيان الجديد للدولة العباسية، وكادت أن تقضي عليه، فضلاً عن أنها شغلت فترة زمنية هامة من عمر الدولة الناشئة، ومساحة مكانية واسعة امتدت بين مكة والمدينة جنوباً والكوفة ومشارف بغداد شمالاً(١).

والخلاصة، أن الذي يحدِّد موقف الطبري من الثورة التي يؤرِّخ لها هو مدى كونها تستند إلى مستند شرعي ودعم شعبي واسع أم أنها لون من ألوان الفتن يستهدف أصحابها تحقيق أطماع سياسية مستغلين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ومغلِّفين دعوتهم بغلاف ديني، كما فعل صاحب الزنج. ومما يدلُّ أيضاً على الموقف المحايد للطبري، وهو يؤرِّخ للأحداث، أمانته في النقل ومحاولته الإحاطة بالروايات على قدر الإمكان(٢). ومع أن معظم مصادره من العراق إلاّ أنه اتخذ موقف المؤرِّخ المحايد الذي غرضه استيعاب الأخبار والمحافظة على صحتها(٣).

١٢ ـ من أوثق مصادر التاريخ الإسلامي: وصف ابن خلِّكان محمد بن جرير الطبري بأنه كان ثقة في نقله، وتاريخه أصحُّ التواريخ وأثبتها(٤).

ونكتفي بإيراد النماذج الآتية على القيمة الوثائقية لتاريخ الطبري:

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٢) انظر عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٤٢.
(٣) محمد فتحي عثمان: أضواء على التاريخ الإسلامي، ص ٧٣.
(٤) وفيات الأعيان ٤/ ١٩١، وانظر مرآة الجنان ٢/ ٢٦٠.

١ ـ تعتبر سيرة الرسول، التي جمعها الإمام الطبري في تاريخه، من أوثق ما دُوِّن في السيرة لما عُرِفَ به الإمام الطبري من الدقة والتحقيق وسَعَةِ الاطّلاع[١]،

٢ ـ ضمَّن الكتاب حوالى ٣٠ وثيقة متعلقة بالسيرة النبوية كلِّها في العهد المدني باستثناء واحدة منها.

٣ ـ وتضمَّن حوالى ٥٠ وثيقة متعلقة بعصر الخلفاء الراشدين.

٤ ـ أشار في أحداث سنة ١٠٣ و١٠٤[٢] إلى وثيقة أوردها المدائني[٣]. وقد اكتشفت هذه الوثيقة، وهي مكتوبة على قطعة جلدية، ضمن مخطوطات اكتشفتها بعثة صغيرة من أكاديمية العلوم السوفياتية قامت بحفريات على جبل موغ على الشاطئ الجنوبي لنهر الزرافشان في آسيا الوسطى خريف سنة ١٩٣٣[٤].

٥ ـ فيما يخصّ تاريخ الروم، يبدو أن الطبري اعتمد على مصادر موثوقة، فعلى الرغم من أن ڤازيليف ـ بعد مقارنته تاريخ الطبري بالمصادر الأوروبية ـ لاحظ عليه بعض الأخطاء خصوصاً تحديد السنوات، إلاّ أنه قال بعد عرضه لمواضع الخطأ ومواضع الدقة والضبط: «ونرى من هذا الملخَّص الموجز أي قدر نجد من التواريخ المضبوطة ومن الأسماء الجغرافية وغير ذلك من التفاصيل»[٥].

ب) العناية به:

إن مكانة تاريخ الطبري هي التي جعلت الأوساط العلمية والسياسية تهتم بهذا

---

(١) محمد عجاج الخطيب: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، ط ٧، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣٠.
(٢) انظر تاريخ الطبري ٦/٦١٩ ـ ٦٢٢، ٧/٧ ـ ٢٠.
(٣) انظر بدري أحمد فهد: شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني، ص ١٩٠.
(٤) انظر كراتشونسكي: مع المخطوطات العربية، ص ٢٧٧ ـ ٢٩١.
(٥) فازيليف: العرب والروم، ص ٢٥٠.

الكتاب، سواء في تداول نسخه أو اختصاره والتذييل عليه وترجمته، كما تتجلى هذه المكانة في أثر الطبري في المؤرِّخين من بعده.

ذكر ابن كثير في حوادث سنة ٥٦٧[1] أن خزانة الفاطميين في مصر كانت تشتمل على ألفي ألف مجلد، وكان بها ألف ومِائتان وعشرون نسخة من تاريخ الطبري.

ولعلَّه وإن كان في هذه الأرقام مبالغة كبيرة ـ كما يرى روزنتال[2] ـ فإنها تبيِّن الاهتمام الذي كان الخلفاء يولونه لكتب التاريخ، ولتاريخ الطبري على وجه الخصوص.

وكانت في مصر أيضاً للخليفة العزيز (ت ٣٨٦ ـ ٩٩٦م) خزانة كتب كبيرة، وحمل إليه رجل نسخة من تاريخ الطبري اشتراها بمِائة دينار، فأمر العزيز الخزّان فأخرجوا ما ينيف على عشرين نسخة من الكتاب منها نسخة بخطِّ المؤلِّف[3].

**ج) اعتماد المؤرِّخين (من بعده) عليه:**

حَظِيَ الطبري بتقدير العلماء، عبر تاريخ الثقافة الإسلامية، لدقَّته في التحقيق، ومال كثير من المؤرِّخين إلى تقليد منهجه في كتابة التاريخ[4].

ونجد كثيراً من كتب التاريخ التي صُنِّفت بعده تخطو المناحي التي اتَّبعها في الكتابة التاريخية، مثل استعمال الإسناد والنظام الحولي فضلاً عن تبنِّي نفس الفكرة التاريخية التي تعبِّر عن نظر الفقيه المؤرِّخ المسلم إلى التاريخ في ضوء المفاهيم القرآنية لتفسير التاريخ.

---

(١) انظر البداية والنهاية ٢٦٦/١٢.

(٢) انظر فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ٧٣.

(٣) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٣٢٢/١، وانظر عن الاعتناء المماثل بكتابه في التفسير مختصر الزوزني لأخبار الحكماء، ص ٣٦١.
في ترجمة يحيى بن عدي المنطقي النصراني الذي كان ملازماً للخط بيده ونسخ نسختين من تفسير الطبري.

(٤) عفَّت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٦٢.

واعتمد المؤرِّخون الذين أعقبوا الطبري عليه واقتبسوا منه[1] حتى قال الأستاذ سعيد الأفغاني: «وعليه اعتمد كلُّ من أتى بعده من الثقات؛ وليس الكامل لابن الأثير إلاّ تاريخ الطبري منسَّقاً مختصراً منه الأسانيد واختلاف الروايات[2]؛ وحسبك أن ابن خلدون فيلسوف المؤرِّخين نقل عنه حوادث الجُمَّل؛ ثم أدلى بهذه الشهادة القيِّمة: «هذا أمر الجُمَّل ملخَّصاً من كتاب أبي جعفر الطبري، اعتمدناه للوثوق به ولسلامته من الأهواء الموجودة في كتب ابن قتيبة، وغيره من المؤرِّخين»[3].

وقد اعتمد ابن الجوزي في كتاب «المنتظم» على الطبري منذ الخليقة إلى نهاية القرن الثالث الهجري، وهو أحياناً يذكره صراحة وأخرى يهمله ويكتفي بإيراد النص من غير إشارة، وفي كثير من الأحيان يشير إلى المؤلِّف دون ذكر كتابه[4].

أشار إليه صراحة في أربعة وأربعين نصاً، منها سبعة وعشرون نصّاً في عصر ما قبل البعثة المحمّدية الشريفة، وأربعة نصوص في عصر الرسالة، ونصان في العصر الأموي، وثمانية نصوص في العصر العباسي، عدا النصوص التي لم يصرِّح بمصدر اقتباساته، بيد أن تطابقها مع تاريخ الطبري يرجِّح نسبتها إليه، وإن لم تكن ثمة إشارة صريحة إلى ذلك[5].

ويعتبر الطبري من الشيوخ المباشرين لأبي الفرج الأصفهاني (٢٨٤ ـ

(١) حسن عيسى علي الحكيم: كتاب المنتظم لابن الجوزي، دراسة في منهجه وموارده وأهميته، ص ٢٩٥.

(٢) سعيد الأفغاني: عائشة والسياسة، ط ٢، دار الفكر، ١٩٧١، ص ٨. وانظر مقدمة كتاب الكامل لابن الأثير، طبعة الحلبي ١٣٠٣، ص ٢، وأحمد محمد الحوفي: الطبري، ص ٢٣١، ودائرة المعارف الإسلامية ١٥/٦٩.

(٣) الأفغاني: المرجع السابق، ص ٨ نقلاً عن تاريخ ابن خلدون، مطبعة النهضة ١٣٥٥هـ، ٢/ ٤٢٥، وانظر الحوفي: الطبري، ص ٢٣٢.

(٤) حسن الحكيم: كتاب المنتظم لابن الجوزي، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

٣٥٦هـ)، وهو يروي عنه أخباراً في كتابه «مقاتل الطالبيين»، منها خبر يتعلق بمقتل الإمام علي رضي الله عنه[١]، لكن هذا الخبر لم يَرِدْ في تاريخ الطبري، ولا يبعد أن يكون أبو الفرج قد اعتمد على تاريخ الطبري في كتابه «الأغاني»[٢].

ومن المؤرِّخين الذين اعتمدوا أيضاً على تاريخ الطبري ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ)[٣] وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ)[٤].

أما المؤرِّخون المحدثون، فإن كثيراً منهم يجعل تاريخ الطبري المصدر الأول والأساسي عن تاريخ القرون الثلاثة الأولى. ومن هؤلاء: سعيد الأفغاني في كتابه «عائشة والسياسة» إذ يقول: «ولا بد من الإشارة إلى أني جعلت أكثر اعتمادي ـ بعد البحث في المصادر التاريخية ـ على تاريخ الطبري خاصة، فهو أقرب المصادر من الواقع، وصاحبه أكثر المؤرِّخين تحرّياً وأمانة»[٥].

ومنهم الدكتور إبراهيم بيضون في كتابه «تكوُّن الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول» إذ يقول: «أما بالنسبة للمصادر فقد اعتمدت بصورة أساسية على الكتب الأصولية البارزة، وفي الطليعة منها تاريخ الطبري...»[٦].

**د) مختصراته:**

ذكر ابن النديم أن الكتاب قد اختصره وحذف أسانيده جماعة، منهم:

---

(١) انظر مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، د .ت، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) انظر محمد أحمد خلف الله أبو الفرج الأصفهاني: الراوية صاحب الأغاني، ط ٣، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٩٧.

(٣) انظر أحمد محمد الحوفي: الطبري ٢٣١ ودائرة المعارف الإسلامية ٦٩/١٥.

(٤) انظر أحمد محمد الحوفي: الطبري ٢٣١.

(٥) سعيد الأفغاني: عائشة والسياسة، ص ٨.

(٦) إبراهيم بيضون: تكوُّن الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار إقرأ، ط. ٢، بيروت ١٩٨٥، ص ٩.

محمد بن سليمان الهاشمي، وأبو الحسن الشمشاطي من أهل الموصل، وثالث يعرف بالسليل بن أحمد[1].

ومن مختصراته أيضاً:

- مختصر مع ترجمة قسم منه إلى اللغة الفارسية، أعدّه أبو علي محمد البلعمي[2] (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٣م) وهو من وزراء الدولة السامانية، ترجمه بأمر منصور بن نوح الساماني[3].

- مختصر مع إيراد زيادات إلى سنة ٣٢٠هـ لعريب بن سعد القرطبي (ت ٣٦٦هـ) ونقل ابن عذاري منه ما يختصُّ بتاريخ أفريقية والأندلس، وأودعه كتابه «البيان المغرب»[4]، وأما أخبار العراق فطبعت ملحقة بالتاريخ باسم «صلة تاريخ الطبري» من سنة ٢٩١هـ إلى سنة ٣٢٠هـ[5].

- مختصر مجهول المؤلِّف ذكره مصنِّف تاريخ التراث العربي[6].

**هـ) ذيوله وتكملاته:**

وقع لكتاب الطبري كثير من التكملات والذيول، وإذا لم يكن السخاوي[7]

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ١٩١.

(٢) كشف الظنون ١/ ٢٩٧ وتاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢، ص ١٦٥. وانظر فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٥.

(٣) كشف الظنون ١/ ٢٩٧ ودائرة المعارف الإسلامية ١٥/ ٦٩.

(٤) محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تاريخ الطبري ١/ ٢٦، وأحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص ٣١٨ نقلاً عن مقدمة دي غوييه لِطه عريب بن سعد، ليدن ١٨٩٧ (الذي نقل بدوره عن دوزي أن ابن عذاري نقل قطعاً منه في الجزء الثاني من كتابه البيان المغرب).

(٥) محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تاريخ الطبري ١/ ٢٦. وقد طبع الكتاب بتحقيق دي غوييه Degoeje في ليدن سنة ١٨٩٧، وحقق مع طبعة دار المعارف بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، ١٩٨٢.

(٦) تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/ ١٦٥.

(٧) قال السخاوي: «وله على تاريخه المذكور ذيل، بل ذيل على الذيل أيضاً»، انظر الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ضمن علم التاريخ عند المسلمين لفرانز روزنتال، ص ٦٧٠.

يقصد بتذييل الطبري نفسه على كتابه في التاريخ كتابه «ذيل المذيل» و«المنتخب من كتاب ذيل المذيل»، فإن الطبري هو أول من ذَيَّلَ على تاريخه، وإن كان لم يصل إلينا شيء من ذلك.

وقال ابن النديم (ت ٣٨٠هـ): «وقد ألحق به جماعة من حيث قطع إلى زماننا هذا، لا يعوَّل على إلحاقهم، لأنهم ليس ممن يختص بالدولة ولا بالعلم»[١].

ومن ذيول الكتاب وتكملاته:

- تكملة لعبد الله بن أحمد الفرغاني (ت ٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) بعنوان «الصلة»[٢] وله أيضاً «ذيل الصلة»[٣] وكلاهما في حكم المفقود.
- تكملة حتى سنة ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م[٤] لمحمد بن عبد المالك الهمذاني[٥] (ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م) وقد طبع الموجود من الكتاب مستقلًّا[٦]، كما طبع ضمن ذيول تاريخ الطبري[٧]، وينتهي هذا الجزء الموجود منه بأحداث سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٧ ـ ٩٧٨م[٨].
- تكملة لصالح نجم الدين بن الكامل الأيوبي (ت ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م)[٩].

---

(١) الفهرست، ص ٢٩١.
(٢) بروكلمان ٣/ ٤٧ نقلاً عن ياقوت: معجم الأدباء ٦/ ٢١، س ٧.
(٣) بروكلمان ٣/ ٤٧ نقلاً عن الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٣٧، س ١٣.
(٤) تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/ ١٦٤.
(٥) ممن يرى أنه الهمذاني ابن الجوزي في المنتظم، وابن الأثير في الكامل، وابن كثير في البداية والنهاية ١٢/ ١٩٨، وجرجي زيدان، انظر مقدمة تكملة تاريخ الطبري لمحقِّقه، ص ب، وممن يرى أنه الهمذاني: حاجي خليفة في كشف الظنون وبروكلمان وماسينيون وسلان، وحبيب زيات: المرجع السابق، ص ب، وكذلك روزنتال ص ٤٠٨، والسخاوي في الإعلان ضمن روزنتال، ص ٤٠٨.
(٦) تكملة تاريخ الطبري، تحقيق ألبرت يوسف كنعان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د .ت.
(٧) ذيول تاريخ الطبري، طبعة دار المعارف، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
(٨) دائرة المعارف الإسلامية ١٥/ ٦٩.
(٩) تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢/ ١٦٥.

## ٣ ـ منهج الكتاب:

كثر الترتيب والتنظيم في طبقة مؤرِّخي القرن الثالث الهجري، وهي طبقة البلاذري وابن جرير الطبري. وكان الطبري أكثر تنظيماً وأَمْيَل إلى تنسيق الحوادث وترتيبها[١]. ويمكن تقسيم كتاب الطبري إلى قسمين رئيسيَّين: أولهما عن تاريخ ما قبل الإسلام، وثانيهما عن تاريخ الإسلام[٢] وقد تضمّن القسم الأول ما يلي:

- مقدمة عن الكون والزمان والليل والنهار والسمٰوات والأرض والشمس والقمر، والقلم، وعن إبليس وما كان فيه من النعم وكيف أنه كفر وأفسد، وعن خلق آدم وما صار إليه حتى أهبط إلى الأرض[٣].
- تاريخ البشرية منذ هبوط آدم إلى الأرض وما كان في عهده وعهد أبنائه من أحداث، وجعل تاريخ الأنبياء هو المنطلق لتاريخ الإنسانية، فيذكر النبي ومن يعاصره من الأمم والملوك، فعرض التاريخ الإسرائيلي من خلال ذكر أنبيائهم كما أعطى معلومات واسعة عن التاريخ الفارسي، وعقد مقابلة بين تاريخ مدة أيامهم وأيام تاريخ بني إسرائيل[٤].
- تاريخ الروم: وقد ذكر منه ما له علاقة بأرض النبوّات ـ العراق والشام والجزيرة العربية ـ فهو يذكر قصة الإسكندرية[٥]، ومَنْ مَلَكَ أرض الشام منذ رُفِعَ عيسى عليه السلام إلى عهد النبي ﷺ[٦].
- تاريخ العرب: وذكره مفرَّقاً من خلال تاريخ الأنبياء مثل هود وصالح عليهما

(١) انظر ضحى الإسلام ٢/ ٣٤٥.
(٢) انظر محمد أبو الفضل إبراهيم: مقدمة تحقيق تاريخ الطبري ١/ ٢٣، وشاكر مصطفى: «التاريخ العربي والمؤرخون» ١/ ٢٥٤، ومحمد بن صامل العلياني: «منهج التاريخ الإسلامي»، ص ٤٣٩ ـ ٤٤١.
(٣) انظر تاريخ الطبري ١/ ٩ ـ ١٣٦، والعلياني: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي»، ص ٤٣٩.
(٤) انظر تاريخ الطبري ١/ ٥٧١، والعلياني: المصدر السابق، ص ٤٣٩.
(٥) انظر المصدر السابق ١/ ٥٧٢ ـ ٥٧٩، والعلياني: المصدر السابق، ص ٤٤٠.
(٦) انظر المصدر السابق ١/ ٥٧٢ ـ ٥٧٩، والعلياني: المصدر السابق، ص ٤٤٠.

السلام، ومثل إبراهيم وإسماعيل وسليمان بن داود عليهم السلام، ومن خلال تاريخ الملوك والجبابرة من الفرس والروم[1]، وأعطى معلومات عن قريش وما جاورها عند ذكره ولادة رسول الله ونشأته حتى بعثته وهجرته[2]. وفي هذا القسم الخاص بتاريخ ما قبل البعثة المحمدية الشريفة لم يُرتِّب أبو جعفر الحوادث على حسب وقوعها عاماً بعد عام، إذ كان ذلك أمراً غير ممكن له، فسار على النهج الذي سلكه أكثر المؤرِّخين الذين ساروا على طريقة علماء التوراة بالبدء بالخليقة ثم الأنبياء على حسب ما ورد في التوراة، ثم بالتعرُّض للحوادث التي وقعت في أيامهم والملوك الذين كانوا يعارضونهم، وما جرى لهم من حوادث وحروب، ثم ذكر الأمم التي جاءت بعد الأنبياء إلى النبيّ محمد ﷺ، وهو الترتيب المعروف عند أهل الكتاب، ويقال لهذه الطريقة في تدوين التاريخ «تأريخ»[3].

ويمكن عدُّ ما كتبه الطبري في هذا القسم أطول قسم كُتِبَ عن الفترة التي سبقت البعثة المحمدية الشريفة في كتب التاريخ العام عند المؤرِّخين العرب[4].

واللون البارز في هذا القسم هو اللون الخيالي القصصي، ففي تضاعيفه مادة واسعة من الأساطير والحكايات التي ترجع إلى العهود التاريخية القديمة للإنسان، وفيها مادة واسعة من الإسرائيليات التي نستطيع البحث عن مصادرها في العهد القديم، كما أن فيها مادة من الأساطير الشعبية الوثنية، ولكنها قليلة إذا ما قورنت بالعناصر الأخرى في هذا القسم[5]. وقد اكتفى الطبري في هذا القسم بأصول الحوادث ولم يبحث في تفصيلاتها، إما خشية إطالة الكتاب، وإما لعدم الثقة في صدق هذه التفصيلات، نظراً لطول العهد ودخول التحريف

---

(١) انظر تاريخ الطبري ١/٥٥٨ ـ ٥٦٠ ـ ٥٦٦ ـ ٥٦٧ ـ ٦٠٩ ـ ٦٣٢، ٢/٨٨ ـ ٦٩٠، ٩٥ ـ ٩٨، ١٩٣ ـ ٢١٨، والعلياني: المصدر السابق، ص ٤٤٠.

(٢) انظر تاريخ الطبري ١/٢٣٩ ـ ٢٧٦، والعلياني: المصدر السابق، ص٤٤٠.

(٣) جواد علي: «موارد تاريخ الطبري»، مجلة المجمع العراقي، مج ١، س ١٩٥٠، ص ١٧٣. وانظر عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص٤١.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٤.

وعدم اتصال الأسانيد، وقد يكون لعدم أهميتها في نظره[1].

أما القسم الإسلامي من الكتاب فقد اتَّبع فيه الطبري منهجاً نستطيع أن نحدِّد أهم معالمه في العناصر الآتية:

### أ) المنهج الحولي:

راعى الطبري في ترتيب كتابه تسلسل الحوادث، فرتَّبها على حسب وقوعها عاماً بعد عام منذ الهجرة إلى نهاية عام ٣٠٢هـ، فذكر في كل سنة ما وقع فيها من أحداث رآها تستحق الذكر؛ أما إذا كانت الحادثة طويلة، فإنه كان يجزِّئها على حسب السنين التي وقعت فيها، أو يشير إليها مجملاً ثم يذكرها بالتفصيل في الموضع الملائم، وتسمّى هذه الطريقة بالحوليات[2] «Annals» أو نظام الحوليات[3] أو النظام الحولي[4]، أي تنظيم الحوادث على السنين[5].

ويختلف حجم الحوليات لدى الطبري بحسب مدة وقوع الحوادث فيها وأهميتها وبلوغ أخبارها إليه، فيطيل ويُقْصِّر حسب ذلك[6]، فبعض الحوليات لا تتعدى أسطراً[7] وبعضها صفحة أو صفحتين[8]، وبعضها صفحات طويلة[9].

وطريقته في سَرْدِ أحداث كل حولية ليست على نسق واحد، فمرّة يذكر

---

(١) محمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤١.
(٢) جواد علي: موارد تاريخ الطبري، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ١، س ١٩٥٠، ص ١٧٣.
(٣) عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، ص ١١٤.
(٤) محمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤١.
(٥) انظر أيضاً شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرِّخون ٢٥٩/١.
(٦) العلياني: المصدر السابق، ص ٤٤١.
(٧) انظر الحوليات: ٢٥ ـ ٢٧٤ ـ ٢٩٧ ـ ٢٩٩ ـ ٣٠٠.
(٨) انظر الحوليات: ١٩ ـ ٢٩ ـ ٤٨ ـ ٤٩ ـ ٧٠ ـ ٧١ ـ ١٣٣ ـ ١٥٢ ـ ١٧٢ ـ ١٧٤ ـ ١٨١ ـ ١٨٥ ـ ١٩٤ ـ ١٩٦ ـ ٢٧١ ـ ٢٧٧ ـ ٣٠١.
(٩) يزيد بعضها على مِائة صفحة مثل الحوليات: ١١ ـ ٣٥ ـ ٣٦، وبعضها يتراوح بين السبعين والخمسين مثل: ٢ ـ ٣ ـ ٦ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ٢٣ ـ ٣٧ ـ ٦٤ ـ ٦٦ ـ ٢٥١.

الحدث التاريخي ثم يبدأ في ذكر تفصيله والروايات فيه، ومرة يذكر جملة الأحداث التي كانت في هذه الحولية ثم يعود إليها ويفصِّلها، فإن كان في تحديد زمن وقوعها خلاف بين الرواة فإنه يذكره، ثم يختم الحولية بذكر بعض من توفي فيها من المشهورين وليس هذا مطَّرداً[(١)].

أما الذي لا يكاد يتركه في ختام كلِّ حولية، فهو ذكر أسماء عمال الأقاليم وأمراء الحج في تلك السنة[(٢)].

وفي الحوليات التي أعقبت هدوء حركة الفتوح، يحرص على ذكر أخبار المرابطين في الثغور للجهاد، خاصة مع الروم، ويسمّي مَنْ أغزى الصائفة وأين شتّى المسلمون[(٣)].

أما الأخبار التي لا ترتبط بزمن معيَّن كالسِّيَرِ مثلاً، فقد كان الطبري يختم بها الحديث عن كل خليفة، فبعد أن يذكر الأحداث في عهده، مرتَّبة على السنين، يختمها باستعراض سيرته دون التقيُّد بعامل الزمن[(٤)].

وطريقة الحوليات هذه من معطيات الفكر الإسلامي، فالتوقيت على هذا النحو لم يُعرف في أوروبا قبل ١٥٩٧م، كما قال المؤرِّخ الإنجليزي بسكل[(٥)].

ولم يكن الطبري أول من جاء بهذه الطريقة، إذ سبقه إليها بعض مؤرِّخي المسلمين وأخباريّيهم[(٦)] فقد كانت بدايات التأليف في التاريخ الحولي المرتَّب

---

(١) العلياني: المصدر السابق، ص ٤٤١.
(٢) العلياني: المصدر السابق، ص ٤٤١، وعماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، ص ١٤٤.
(٣) العلياني: المصدر السابق، ص ٤٤١.
(٤) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٥.
(٥) عماد الدين خليل، ص ١١٤، نقلاً عن عبد الحميد العبادي، علم التاريخ عند العرب، ص ٦٧.
(٦) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٤ ـ ١١٥.

على السنين على يد[1] الهيثم بن عَدِيّ (ت ٢٠٦ ـ ٢٠٧هـ)[2] الذي ألَّف كتاب «التاريخ على السنين»[3]. ومحمد بن عمر الواقدي (ت ١٣٠ ـ ٢٠٧هـ)[4] في كتابه «التاريخ والمغازي والمبعث»[5] وعمار بن وثيمة (ت ٢٨٩هـ) مؤلِّف التاريخ على نظام السنين[6]. إلا أن أول مؤلِّف مسلم دوَّن التاريخ على ترتيب السنين، وبقي لنا كتابه، هو الطبري[7].

وقد سار بعد الطبري على طريقة الحوليات مجموعة من كبار المؤرِّخين مثل مسكويه وابن الأثير وأبي الفدا؛ حين أنّ مؤرّخين آخرين كاليعقوبي والدينوري والمسعودي وابن خلدون قد خالفوه، إذ ساروا على الطريقة (الموضوعية)، أي كتابة الحادثة متكاملة وإن استغرقت سنوات[8].

ولا ريب أن لكلٍّ من الطريقتين مزاياها وعيوبها، فالتاريخ على الحوليات يتخذ من السنين وتسلسلها الزمني عموداً فقرياً يبني عليه مادته، مما يؤدي إلى وضوح التطور الزمني للأحداث في ذهن القارئ[9].

وعيب هذا المنهج التاريخي أنه يمزِّق سياق الحادثة التاريخية الطويلة التي تتواصل وتمتد إلى عدد من السنين، فلا يذكر المؤرِّخ الذي يتَّبع المنهج الحولي

---

(١) حسن عيسى علي الحكيم: كتاب المنتظم دراسة في منهجه وموارده وأهميته، ص ٢٩٣.
(٢) انظر مصادر ترجمته في تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢.
(٣) الفهرست، ص ١١٢، وانظر روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٠٤.
(٤) انظر مصادر ترجمته في تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ٢.
(٥) الفهرست، ص ١١١.
(٦) الحوفي: الطبري، ص ٢٧، وانظر روزنتال، ص ١٠٣ نقلاً عن المنتظم ٣٧/٥، وبروكلمان، الملحق ٢١٧/١.
(٧) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٠٢. وانظر عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٥. وانظر عن الإشارات الأخرى إلى استعمال المؤلِّفين للأوَّلين صورة الحوليات، إلاّ أنها ليست واضحة كل الوضوح. روزنتال، ص ١٠٢ ـ ١٠٤. ومن هؤلاء أبو عيسى بن المنجم وجعفر بن محمد بن الأزهر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، ومحمد بن يزدان (ت ٣هـ) وغيرهم.
(٨) عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، ص ١١٥.
(٩) المصدر السابق، ص ١١٥.

منها إلا ما يخصُّ حوادث السنة التي يجمع كل أحداثها، فإذا كانت لهذه الحادثة بقيّة في سنة وثالثة، ذكرها متفرِّقة ممزَّقة، في جملة أحداث كل سنة[1]، وبذلك يؤدّي المنهج الحولي إلى تقطُّع الحادثة الواحدة التي استغرقت أكثر من سنة[2].

وقد انتقد المنهج الحولي المؤرِّخ ابن الأثير[3]، كما انتقده من قِبَل النويري في مقدمة القسم الخامس من كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب»[4].

أما الطريقة الثانية للتنسيق (الموضوعية) فإنها تحافظ على الوحدة الموضوعية للحدث التاريخي وتوضح ارتباط أسبابه بنتائجه، وتظهره للقارئ وحدة متماسكة واضحة الأبعاد، إلا أنها، من جهة أخرى، لا توضح معالم التسلسل الزمني الذي هو أساسي للبحث التاريخي كذلك[5].

**ب) استعمال الإسناد:**

من الجوانب التي يبدو فيها تأثُّر الطبري في كتابته التاريخية بدراسته وثقافته، كمحدِّث وفقيه، استعماله للإسناد في كتابه[6].

فقد دوَّن العلماء المسلمون الحديث النبوي بأسانيده المتسلسلة ورواياته وطُرُقِهِ[7]. ثم شاع استعمال الإسناد في مختلف التصانيف والمؤلَّفات ولم يعد

---

(١) عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٣.
(٢) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٥.
(٣) انظر عبد العزيز سالم: المصدر السابق، ص ٨٣ ـ ٨٤ محيلاً على الكامل ١/ ٥ ـ ٦.
(٤) انظر عبد العزيز سالم: المصدر السابق، ص ٨٤ ـ ٨٥ محيلاً على نهاية الأرب.
(٥) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٥.
(٦) انظر الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٥.
(٧) انظر عن نشأة الإسناد وانتشاره: محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، جامعة الرياض، ص ٣٩١ ـ ٤٣٧، والعمري: بحوث في تاريخ السنّة المشرَّفة، ص ٤٧ ـ ٥٩، وانظر عن فضل الإسناد الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، تحقيق د. محمد سعيد خطيب أوغلي، م. جامعة أنقرة (١٩٧١، ص ٣٧ ـ ٤٢).

قاصراً على الحديث النبوي[1] حتى صار يمثِّل الصفة الغالبة على منهج تدوين العلوم الإسلامية الأخرى. وقد استمر ذلك حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، إذ قلّ بعد هذا الوقت الاعتناء به وحلَّ محلَّه تدريجاً النقل من المؤلَّفات والكتب بواسطة «الإجازة» و«الوِجَادة» وإن كان قد بقي منه شيء عند علماء الحديث فإنما من باب التبرُّك والمحافظة على هذه الخصيصة للأمّة الإسلامية[2].

ومن العوامل التي أدت إلى استعمال طريقة الإسناد في التاريخ:

١ ـ جَمْعُ المؤرِّخين الأوائل بين صفتَيِ المحدِّث والمؤرِّخ[3]، إذ كان معظم المؤرِّخين الأوائل محدِّثين[4]، ولم يجد هؤلاء صعوبة في الأخذ بطريقة إيراد الأسانيد قبل رواية الحادث التاريخي[5]، وأفادوا من منهج المحدِّثين بالتزام سَرْدِ الأسانيد ومحاولة إكمال صورة الحادث من طريق جمع الأسانيد أحياناً أو سَرْدِ الروايات التي تشكِّل وحدة موضوعية تحت عناوين دالّة[6].

٢ ـ ظهور الدراسات التاريخية في أحضان علم الحديث: فقد أدّت العناية بعلم الحديث إلى الدراسات التاريخية[7]، فكانت سيرة النبي ﷺ وشمائله تُنْقَلُ كما يُنْقَلُ الحديث الشريف لأنها مصدر أحكام كغيرها، ولهذا نجد كتب الحديث ـ كما تفرد باب الحج والصوم مثلاً ـ تفرد باب الجهاد أو المغازي أو السِّيَر أو الشمائل[8].

---

(١) انظر فاروق حمادة: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ط١ .، مكتبة المعارف، الرباط ١٩٨٢، ص ١١٠ ـ ١٤٣. والعمري: بحوث في تاريخ السنّة المشرَّفة، ص ٥٩، وانظر أحمد خلف الله: أبو الفرج الأصفهاني: الراوية صاحب الأغاني، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

(٢) محمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ١٤٩.

(٣) انظر أكرم ضياء العمري: المجتمع المدني، ص ٥.

(٤) بشار عواد معروف: مظاهر تأثير علم الحديث في التاريخ الإسلامي، مجلة آفاق عربية، ع ٥، س ١، ص ٢٥، بغداد.

(٥) نور الدين حاطوم وزملاؤه: المدخل إلى التاريخ، ص ١٧٤.

(٦) أكرم ضياء العمري: المجتمع المدني، ص ٥.

(٧) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٣٢.

(٨) انظر فاروق حمادة: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص ١١٦.

لذلك كان الأخباري ـ وهو اللقب الذي صار من بعد يطلق على المؤرِّخ أول الأمر، أي طيلة القرن الأول الهجري، وفي صدر القرن الثاني ـ يتمتع بنفس المنزلة الاجتماعية التي يتمتع بها المحدِّث نفسه؛ ثم تدنَّت منزلة الأخباري عن زميله المحدِّث منذ أن طَرَقَ مواضيع لا تمتّ لسيرة الرسول بِصِلَة[1].

٣ ـ عرضَةُ الروايات والأخبار لتأثير الرغبات والميول الحزبية والعصبيات، لذا كان التثبت من سلسلة الرواة هو السبيل إلى التأكد من صحّة الرواية، ويمكن القول: إن ميول المؤرِّخ تظهر من نوع الروايات والأخبار التي يقبلها ويوردها؛ ويجوز إبداء الرأي بعد إيراد نصّ الرواية أو الخبر لا قبل ذلك، وتتكون الثقة بالمؤرِّخ حينما يورد الروايات المتباينة، أو حينما يورد روايات مشهورة محايدة[2].

وتقابل طريقة إثبات السند في صدر كل رواية ما يُطلب من مؤرِّخي العصر الحديث من ذكر للمصادر التي نقلوا عنها مادة كتبهم التاريخية[3].

والمسلمون على حقٍّ في فخرهم بعلم الحديث واقتباسهم طريقة الإسناد منه واستعمالها في العلوم الأخرى، خاصة في التاريخ. ففي كتب التاريخ القديمة غير العربية من النادر أن يخبر المؤرِّخ الإغريقي أو الروماني بمصدر معلوماته، وقد أكثر الباحثون الألمان من الكتابة عن «نقد المراجع» محاولين تتبُّع روايات الكتّاب الإنجيليين وغيرهم إلى المصادر التي حصلوا على موادّهم منها، وحيثما لا توجد هذه المواد لا تعطي هذه المحاولات في أحسن حالاتها إلاّ فروضاً ترجيحية، أما في آثار الطبري وأمثاله فيوفر علينا الكتّاب أنفسهم هذا الجهد[4].

---

(١) المدخل إلى التاريخ، ص ١٧٤.
(٢) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٨.
(٣) المدخل إلى التاريخ، ص ١٧٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

ولعلّ مما ساعد الطبري على استعمال الإسناد في كتابه في التاريخ أن تأليفه في التفسير كان سابقاً على تأليفه في التاريخ[١]، فأثّر ذلك على منهجه في تدوين الأخبار من حيث اهتمامه الكبير بالإسناد، وحرصه على تدوين الروايات المختلفة مهما تعددت واعتمدت على المصادر نفسها في أخبار الأنبياء[٢].

إن قيمة الروايات في نظر الطبري تعتمد على قوة أسانيدها، وكلما كان بدء السند أقرب إلى الحادثة كان أفضل[٣]. والروايات قد تتأثر بعوامل مختلفة مثل الذاكرة والميول والرغبات وغير ذلك، ولا يمكن الجزم بدقتها وسلامتها بصورة قاطعة حتى بعد نقدها وتمحيصها. وهذا ما يجعل الرأي أو الحكم الفردي غير مأمون، وقد يكون مربكاً، ولذا فيكفي نقل الروايات ممن يوثَقُ بهم من الرواة والمؤرِّخين والعهدة في صحتها عليهم، لذا فإن رأي الطبري فيما أورد يظهر في تمحيصه للروايات والأخبار وأخذ البعض منها دون الآخر، وهو يتجنب إعطاء حكم، ويندر أن يفضل رواية على أخرى ما دام قد أورد روايات مقبولة، ويبدي حياداً واضحاً فيما يورد من روايات[٤].

وتجدر الإشارة إلى أن الإسناد في التاريخ لم يبلغ ما بلغه في الحديث، إذ نجد في بعض الأحيان تساهلاً في الأسانيد وروايتها، فالطبري يورد رواية الضعفاء ـ عند المحدِّثين مثل: محمد بن السائب الكلبي، وابنه هشام بن محمد الكلبي، وإسماعيل بن عبد الرحمن (السندي الكبير)، كما أنه يستعمل عبارات: ذكروا، وقيل، وقال بعضهم، وقالوا، وقال آخرون، فيما يذكرون، حدثت... الخ.

ثم إننا نجد المجهولين في ثنايا إسناده؛ كما أن كثيراً من الروايات مرسلة

---

(١) انظر تاريخ الطبري ١/٨٩.
(٢) حسن عيسى علي الحكيم: كتاب المنتظم لابن الجوزي دراسة في منهجه وموارده وأهميته، ص ٢٩٥.
(٣) الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٥٥، وعبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٦.
(٤) الدوري: المصدر السابق، ص ٥٥ ـ ٥٦.

يقف أغلبها عند طبقة ابن عباس وابن إسحاق والسُّدِّيّ وغيرهم، وخاصة الأخبار بالمبتدأ والجاهلية[1].

والسبب في ذلك عدم اهتمام المسلمين بالتاريخ قدر اهتمامهم بالحديث، فليس للتاريخ تلك الأهمية التي صارت للحديث من جرّاء دخوله كعامل من عوامل التشريع، وقد أدى ذلك إلى بعض التساهل في أسانيد الروايات التاريخية. ومع كل هذا وذاك، فقد ظلَّ مؤلفو كتب الطبقات والتراجم يحكمون على الأشخاص كونهم محدِّثين، حتى وإن غلبت عليهم صفة الاهتمام بالتاريخ أو الأدب أو ما إلى ذلك من العلوم الأخرى، وهو أمر يوضح إلى حدٍّ بعيد صِلَة إسناد التاريخ بإسناد الحديث[2].

ونظراً لأن المصادر المتعلقة بالتاريخ ـ شأنها كشأن مصادر الحديث وبقية العلوم الشرعية ـ معظمها يسرد الروايات بالأسانيد، فلا بدَّ من تحكيم قواعد علماء مصطلح الحديث في نقد هذه الروايات. مع عدم التخلّي عن الروايات التي لا تصل إلى مستوى الصحة الحديثية، ففي الأبحاث التاريخية تعدّ الروايات المسندة من طرف رواة لا يبلغون مستوى الثقات أفضل من الروايات والأخبار غير المسندة لأن فيها ما يدلُّ على أصلها، وتمكِّن من التحكم بنقدها وفحصها بصورة أفضل من الأخبار الخالية من السند[3].

وإذا كان من الضروري الاعتماد على الأحاديث والروايات الصحيحة في الدراسات المتعلقة بالعقيدة والشريعة، ونقد بيان الضعيفة منها، فإن اشتراط الصحة الحديثية في قبول الأخبار التاريخية، التي لا تمسُّ العقيدة والشريعة، فيه تعسُّف كثير، والخطر الناجم عنه كبير؛ لأن الروايات التاريخية التي دوّنها أسلافنا المؤرِّخون لم تُعامَل معاملة الأحاديث، بل عوملت معاملة فيها الكثير من التساهل؛ وإذا رفضنا منهجهم فإن الحلقات الفارغة في تاريخنا ستشكل هوّة

---

(١) انظر بشار عواد معروف: مظاهر تأثير علم الحديث في التاريخ عِند المسلمين، ص ٢٧.

(٢) بشار عواد معروف: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) انظر أكرم ضياء العمري: تعليقه في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، ضمن كتابه دراسات تاريخية، ط١، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٣، ص ٢٦.

سحيقة بيننا وبين ماضينا ممّا يولد الحَيْرَة والضياع والتمزق والانقطاع[1]. لكن ذلك لا يعني التخلّي عن منهج المحدِّثين في نقد أسانيد الروايات التاريخية، فهي وسيلتنا إلى الترجيح بين الروايات المتعارضة، كما أنها خير معين في قول بعض المتون المضطربة أو الشاذة أو رفضها عن الإطار العام لسير تاريخ أمتنا. ولكن الإفادة ينبغي أن تتمَّ بمرونة آخذين بالحسبان أن الأحاديث غير الروايات التاريخية، وأن الأولى نالت من العناية ما يمكنها من الصمود أمام قواعد النقد الصارمة[2].

**ج) الإسناد الجمعي:**

إن هناك اختلافاً بين طبيعة كلٍّ من كتب الحديث والتاريخ، ففي كتب الحديث يمكن ذكر حديثين في محل واحد لا صلة بينهما من ناحية الموضوع، دون أن يشعر الباحث بأيّ شيء من الارتباك، كما يشاهد ذلك في الكتب التي رتِّبت على مسانيد الصحابة مثل مسند أحمد بن حنبل ومسند الحميدي وغيرهما.

لكن السيرة والتاريخ يتطلب الأمر فيهما استمرار الحوادث والقصص وتتابعها وتسلسلها، لذلك كان المؤلِّفون في هذين الفرعين من المعرفة الإسلامية مضطرين إلى جمع الروايات العديدة ومزج بعضها مع بعض لإخراج حادثة متكاملة وهو ما يسمى «بالإسناد الجمعي»[3].

لكن هؤلاء المؤلِّفين والمحدِّثين عندما رووا أحاديث، أو ألَّفوا كتباً في موضوعات أخرى في الحديث غير السيرة، لم يسلكوا ذلك المنهج، فتبيَّن بذلك

(1) انظر العمري: المرجع السابق، ص ٢٧.
(2) المرجع نفسه، ص ٢٧.
(3) انظر محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ص ٣٩٧، ومحمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ١٤٨. وانظر أيضاً: مقدمة محمد حميد الله لسيرة ابن إسحاق، ط. معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، ١٩٧٦، ص ٣٠.

أن هناك فرقاً جوهرياً بين طبيعة هاتين المادتين، أي كتب الحديث من جهة، وكتب السيرة والتاريخ من جهة ثانية[1].

والحاصل أن كتب غير الحديث تختلف في صياغتها وترتيبها عن كتب الحديث التي هي عبارة عن ضبط النصوص من الأقوال والأفعال النبوية، لما يتعلق بهذا الضبط من الأمور التشريعية التي تقوم عليها حياة الأمّة المسلمة. إن كتب التاريخ والقصص والأخبار تحتاج إلى السرد الموضوعي واستمرار الحوادث والقصص في نسق تاريخي متتابع لكي تتكامل الصورة التاريخية عن موضوع البحث، وإن كان ذكر السند يساعد على التحقق من صحة الرواية ويُعَدّ عنصراً مهماً في النقد التاريخي، ولذلك حافظ عليه العلماء الأعلام الذين قاموا بالجمع والتدوين، سواء في السيرة النبوية أو في بقية الأخبار التاريخية كما فعل عروة بن الزبير ومحمد بن مسلم الزهري ويعقوب بن سفيان الفسوي وخليفة بن خياط وأبو زرعة الدمشقي وابن جرير الطبري وغيرهم[2].

ويبدو أن عروة بن الزبير هو أول من جمع روايات عدة في كتابة السيرة وبيَّن أسانيدها أوّلاً، ثم مزج متونها ليؤلِّف منها حادثة متكاملة[3].

وكذلك فعل الزهري عندما جمع عدة روايات في قصة سهلة متسلسلة تتقدمها الأسانيد، وبذلك خطا خطوة مهمة نحو الأخبار التاريخية المتصلة[4].

واستعمال الإسناد الجمعي من الأمور التي أنكرها المحدِّثون على ابن

---

(١) انظر الأعظمي: المصدر السابق، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
(٢) العلياني: المصدر السابق، ص ١٤٨.
(٣) محمد مصطفى الأعظمي: مغازي الرسول لعروة بن الزبير، جمع وتحقيق وتقديم، ط١، منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ص ٦٨.
(٤) الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٩٤، وفي تاريخ الطبري ٢/٦١١، في أحداث السنة السادسة (حديث الإفك) «حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة، عن محمد ابن إسحاق، عن الزهري عن علقمة بن وقاص الليثي وعن سعيد بن المسيب وعن عروة بن الزبير وعن عبيد الله بعض هذا الحديث، وبعض القوم كان أوعى له من بعض، قال: وقد جمعت لك كل الذي حدثني القوم». وانظر ابن سيد الناس: عيون الأثر في فنون المغازي والسير، ط٣، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٢٨.

إسحاق، فقد سُئِلَ الإمام أحمد: «يا أبا عبد الله إذا انفرد ابن إسحاق بحديث تقبله؟ قال: لا والله إني رأيته يحدِّث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا»[١]. ويرى الدكتور محمد حميد الله أن الأمر يتعلق بالفرق الذي بين الحديث والتاريخ، فالحديث لا يُطلب فيه قصة مترابطة، بل شهادة كل شاهد على معرفة الواقعة، وأما التاريخ فهو يُبقي على الحديث ولكن غرضه الإخبار عن الحكاية التاريخية كقصة مترابطة كاملة بدون أثقال الكلام بتكرار الأسانيد[٢].

وكذلك استعمل جمع الأسانيد الواقدي وغيره، وعذر المؤرِّخين في ذلك عنايتهم بعرض الحادثة كاملة في إيجاز، تسهيلاً على الكتّاب والقرّاء[٣].

إن الطبري وإن كان استعمال الإسناد الجمعي عنده قليلاً ـ حيث يستعمله في بعض الروايات عن سيف مثلاً ـ لم يكن في ذلك مبتدعاً، فقد سبق إليه كما رأينا من قبل أصحاب المغازي الأولى والمؤرِّخين السابقين.

وعلى الرغم من استخدام الطبري للإسناد الجمعي على نطاق واسع، فإن ذلك لم يَحُلْ دون التكرار في سلسلة الإسناد بين حين وآخر، مما يؤدي إلى ظاهرة الانقطاع في عرض الحديث، ويشكِّل عقبة أساسية أمام الوحدة الموضوعية للحادثة التاريخية[٤].

**د) التساهل في الإسناد:**

حرص الطبري على الإسناد في جملة كتابه، فهو يستعمل صِيَغاً مقبولة عند المحدِّثين تفيد اتصال السند مثل قوله: «حدثني موسى بن عبد الرحمن المسروقي وعباس بن عبد العظيم العنبري قالا: حدثنا جعفر بن عون قال: حدثنا إبراهيم بن إسماعيل قال: حدثني إبراهيم بن عبد الرحمن بن كعب بن

---

(١) تهذيب التهذيب ٩/٤٣.
(٢) انظر محمد حميد الله: مقدمة سيرة ابن إسحاق، ص ٣٠.
(٣) انظر ضحى الإسلام ٢/٣٣٩.
(٤) انظر عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، ص ١٣٩.

مالك أن أباه حدَّثه عن أمه ابنة عبد الله بن أنيس، أنها حدَّثته عن عبد الله بن أنيس»[1].

ولم يَحِدْ الطبري عن استعمال مثل هذه الصِّيَغ إلاّ في مواضع يظهر أنه لم يأخذها من طريق الرواية، وإنما أخذها من الكتب أو من طريق الإجازة بالرواية من الكتب[2]، فذكر عبارات لا تُسْتَحَبُّ عند المحدِّثين أهمل فيها اسم محدِّث أو أكثر، ولا تفيد اتصال السند، مثل قوله: «حدَّثت عن فلان»، «ذكر فلان أنه قال»[3].

كما تساهل الطبري أيضاً في الإسناد في الأجزاء الأخيرة من كتابه حيث نجده يستعمل مثل هذه الصِّيَغ: «ذكر لي بعض أصحابي» ذكر لي جماعة من أصحابنا، «ذكر من رآه وشاهده»، «حدثني جماعة من أهل...»، «أخبرني جماعة من أهل الخبرة» وذكر هذه القصة بعض أصحابنا عمن حدَّثه أنه حضر..» ويفسِّر الدكتور جواد علي[4] هذا التساهل من الطبري في الإسناد بأنه استعمله في الأقسام الأخيرة من تاريخه، أي في الحوادث التي وقعت قبيل أيامه وفي أيامه، ولعلّه فعل ذلك إرضاءً لمحدِّثيه الأحياء، وخوفاً من غضب من يشملهم الحديث، لما لهذه الأحاديث من علاقة بالسياسة العامة[5]، ولأن في روايات المحدِّثين الأحياء ما يعرِّض لغضب السلطان[6]. ويقلُّ السند في الأجزاء الأخيرة من الكتاب حتى ليندر في صفحات متوالية، ولعل مرد ذلك إلى أن الطبري اعتمد فيها على معلوماته الشخصية[7].

---

(١) تاريخ الطبري ٢/ ٣٩٧.

(٢) انظر جواد علي: موارد تاريخ الطبري، مجلّة المجمع العلمي العراقي ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥، وعماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٧. في حين أنّ فؤاد سزكين يرى أن الطبري يستعمل عبارات حدثنا «أخبرنا» «كتب» إذا استمد مادته من الكتب التي أجيز بروايتها، أما الكتب التي لم يُجَزْ بروايتها، فإنه يستعمل بشأنها عبارات منها: «قال» «ذكر» «روى» «حدثت»... إلخ. انظر تاريخ التراث العربي، مج ١، ج ١/(١٦٠).

(٣) انظر جواد علي: المرجع السابق ١/ ١٦٥، وعماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٧.

(٤) انظر جواد علي: المرجع السابق ١/ ١٦٥، وعماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٧.

(٥) جواد علي: المرجع السابق ١/ ١٦٥.

(٦) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٧.

(٧) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١١٧.

هـ) الانتقاء من المصادر:

يظهر من سلاسل الإسناد في تاريخ الطبري أنه يهتم بالانتقاء من المصادر، وذلك أن بعض الرواة الذين تَرِدُ أسماؤهم في أسانيده هم الذين ألَّفوا مصنَّفات في الموضوعات التي كتب فيها الطبري، فيكون قد اقتبس منهم أو من المؤلِّفين الذين اقتبسوا منهم؛ وإذا كان اقتباسه هذا في بعض الحالات من الممكن القول إنه تام أو يكاد يكون كذلك كما هو الشأن بالنسبة لرواية سلمة بن الفضل عن ابن إسحاق كتابه في المبتدأ والمبعث والمغازي ـ مع الإشارة إلى أن الطبري يتمم هذه الرواية بروايات أخرى عن شيوخ آخرين لينتهي إلى ابن إسحاق أو إلى مصنِّفين آخرين في السيرة كالواقدي وغيره ـ فإن اقتباسه في حالات أخرى يغلب عليه الانتقاء، ويتجلى ذلك من تتبُّع عدد المرات التي يذكر فيها الرواة أصحاب المصادر الأولى التي اعتمد عليها الطبري.

فَعُروة بن الزبير مثلاً، قد ورد اسمه في ٧٩ موضعاً فقط من الكتاب مفرَّقة على أخبار ما قبل البعثة المحمدية الشريفة والسيرة وما بعد السيرة[(١)].

وأبان بن عثمان يَرِدُ اسمه عنده حوالي ١٣ مرة في تاريخ الخلفاء الراشدين وما بعد ذلك[(٢)]، رغم أنه من المؤلِّفين الأولين في المغازي وموسى بن عقبة أحد الرواة الأوائل في المغازي، لا ينقل عنه الطبري في قسم السيرة، في حين يقتبس منه بعض الروايات في تاريخ الخلفاء الراشدين[(٣)].

---

(١) انظر فهارس تاريخ الطبري ١٠/ ٣٣٥، وجواد علي: المرجع السابق، مجلّة المجمع العلمي العراقي، مج ٣، س ١٩٥٤، ص ٤٣.

(٢) انظر فهارس تاريخ الطبري ١٠/ ١٦٤.

(٣) انظر فهارس تاريخ الطبري ١٠/ ٤٣٠، وأكرم ضياء العمري: موسى بن عقبة أحد الرواد في كتابة السيرة النبوية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد، العدد الأول، ١٩٦٧م، ص ٧٧ ـ ٧٨. وانظر ما يدلُّ على انتقاء الطبري من كتاب محمد بن الحسن بن سهل شيلمة عن ثورة الزنج: عبد الجبار ناجي: تاريخ الطبري مصدراً عن ثورة الزنج في القرن الثالث للهجرة، مجلة المورد، المجلد ٧، العدد ٢، ١٩٧٨، ص ٤٩.

### و) محاولة جمع الأخبار وضبط النصوص دون تبديل:

يذكر الطبري أحداث كل سنة بشكل أخبار، إذا كانت للحادثة روايات مختلفة يعتقد بوجوب ذكرها متعاقبة[1]، ويطلق عمر فروخ على الكتاب بهذا الاعتبار اسم «مجموع» وعلى عمل الطبري في التاريخ عمل «الجماعة» ـ بتشديد الميم ـ بخلاف عمل الطبري في تفسيره حيث يناقش الروايات ويرجِّح بعضها على بعض[2].

والطبري من حيث العموم يحاول ضبط النصوص التي يرويها دون تبديل، إلى درجة أنه كثيراً ما يبقي على الكلمات والنصوص الأعجمية والأشعار الفارسية[3].

### ز) الاستطراد في ذكر أسباب الحوادث والتفصيلات المصاحبة لها:

يحرص الطبري على ذكر السبب في كل حادث يؤرِّخ له، ويستطرد في ذكر التفصيلات والحواشي المصاحبة للحادث، ثم يعود إلى الموضوع الرئيسي الذي يُعَنْوِنُ له، ويذكِّر القارئ بعبارات تدلُّ على ذلك قوله: نعود إلى سياق خبر كذا وكذا أو سياق خبر فلان أي راوي الخبر، أو رجع الحديث إلى حديث فلان[4].

### ح) وضع العناوين للأحداث المهمة:

يضع الطبري عناوين للحوادث التي يذكرها، والمهمة منها خاصة[5] فيخصها بالمنزلة الأولى عند الكلام عن سنة حدوثها[6]؛ أما الأحداث الصغيرة فإنه

---

(١) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٨٦، وانظر دائرة المعارف الإسلامية ١٥/ ٧٠، وعمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٤٢.

(٢) انظر عمر فروخ: تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه، ص ١٦٠.

(٣) روزنتال: المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٤) انظر محمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٢، وتاريخ الطبري ٢/ ٥٦٦ ـ ٦٠٨.

(٥) العلياني: المرجع السابق، ص ٤٤٢، وعماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، ص ١١٨.

(٦) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٨٦.

يذكرها متعاقبة دون عناوين وهو يقدِّم عناوينه عادة بمقدمة عن الحادث المعيَّن مؤكِّداً كلمة «سبب»[(١)].

**ط) ترجيح أقوال شهود العيان والمعاصرين وأبناء المعاصرين للأحداث:**

يرجِّح الطبري في جمعه للروايات والأقوال عن الحادث الواحد أقوال شهود العيان على غيرهم لما لشهادتهم من أثر كبير في تصوير الموقف، وإعطاء صورة دقيقة محسوسة عنه، كما يقيم وزناً لشهادات المعاصرين للحوادث ولأبناء المعاصرين، ويستطيع القارئ بعد قراءة هذه الأقوال وتمحيصها أن يكوِّن فكرة خاصة فيها، وهي ميزة قلَّما نجدها في الكتب التاريخية التي أُلِّفت في ذلك الوقت عند الأمم الأخرى[(٢)].

**ي) الإسهاب في سِيَرِ الخلفاء:**

إذا ذكر الطبري وفاة خليفة من الخلفاء، فإنه يذكر سبب وفاته ويسوق الروايات في ذلك، ثم يذكر جُمَلاً من أحواله وأقواله وكأن هذا العمل ترجمة لحياته، ويطيل في بعضها كما فعل في تراجم الخلفاء الراشدين ومعاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز والمنصور والمهدي العباسيَّين[(٣)].

ويبدو أن الطبري، في عمله هذا، يصدر عن أحد المفاهيم الأساسية في كتابة التاريخ عند المسلمين، وهي أن الاهتمام بِسِيَر الخلفاء استمرار للاهتمام بالسيرة النبوية، وتسجيل أعمال الخلفاء من العناصر الأساسية في تسجيل فعاليات الأمّة الذي هو من الدوافع التي دفعت إلى التدوين التاريخي، لما لهذه الفعاليات من قوة مرجعية ولما للسوابق التاريخية من حجة تشريعية وعملية، ولا

---

(١) انظر عماد الدين خليل، المرجع السابق، ص ١١٨، وانظر تاريخ الطبري ٢/ ٤٩٢ ـ ٤٩٣.
(٢) عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، ص ٤٢.
(٣) انظر العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٢. وعماد الدين خليل: المرجع السابق، ص ١١٥.

ريب في أن نجد سنّة الخلفاء الراشدين وأقضيتهم وإجماع الصحابة وقول الصحابي وإجماع أهل المدينة وعملهم من الأصول الاستنباطية التي اختلفت فيها المذاهب الفقهية، فاحتجّ بها بعض هذه المذاهب في حين أنّ مذاهب أخرى لم ترَ فيها أو في بعضها قوة استدلالية تصلح للاحتجاج والاستنباط.

**ك) التركيز على الجانب السياسي:**

الطبري، مثل أكثر المؤرِّخين الذين كتبوا في التاريخ العام قَصَرَ اهتمامه على التاريخ السياسي متأثّراً بروح العصر الذي عاش فيه[1].

وفي ذلك يقول السخاوي عن كتاب الطبري: «وهو جامع لطرق الروايات وأخبار العالم، لكنه مقصور على ما وضعه لأجله من علم التاريخ والحروب والفتوحات..»[2].

وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك أموراً حتى في الجانب السياسي لا يركِّز عليها الطبري كثيراً، مثل: أسماء الولاة والموظفين، فهي تبدو أقلَّ أهمية عنده منها عند غيره من المؤرِّخين المهتمين بالحوادث الدنيوية[3].

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الحركات المعارضة للسلطة، فإنه لا يعيرها أهمية كافية[4]، مع أنه يفصل في أخبار بعضها خاصة إذا كانت ممّا حَظِيَ باهتمام الناس على المستوى الثقافي والشعبي[5].

---

(١) عمر رضا كحالة: المصدر السابق، ص ٤١، وانظر عبد الحميد العبادي: إلمامة في علم التاريخ عند العرب، ملحق بعلم التاريخ لِـ (هون شو)، ص ٤٥.

(٢) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ضمن علم التاريخ عند المسلمين لروزنتال، ص ٦٦٩.

(٣) انظر علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٨٧.

(٤) انظر حمدان عبد المجيد الكبيسي: أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، ص ١١.

(٥) انظر عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي فصول في المنهج والتحليل، ص ١٣٤ ـ ١٣٥، ومحمد بن صامل العلياني: منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ص ٤٤٧.

ل) الإكثار من تسجيل النصوص والوثائق التاريخية:

يُكْثِرُ الطبري في تاريخه من تسجيل النصوص التاريخية من شعر وخطابة ورسائل ومحاورات في مناسباتها التاريخية، وهو في هذا يحكي سابقيه من الأدباء والمؤرِّخين، خصوصاً أنه اعتمد على المصادر الأولى التي أُلِّفت قبله، ذلك أن رواة الأخبار القدماء كانوا يحرصون على تدوين الشعر المتصل بالموضوع الذي يؤرِّخون له كلفاً بالشعر من جهة، ورغبة في توثيق الحادث أو الخبر والتشويق إليه من جهة أخرى. وكان رواة الأدب يعتمدون على التاريخ في تفسير وتحليل كثير من القصائد، ومن هنا امتزج الأدب بالتاريخ وصار من المألوف أن يكون المؤرِّخ راوية للأدب وأن يكون راوية الأدب مؤرِّخاً(1).

م) الواقعية في سرد الأحداث:

الطبري ـ في القسم الإسلامي من تاريخه خاصة ـ واقعي يعرِّف الأحداث كما هي دون مبالغة أو تهويل، وحتى في التأريخ للعصر العباسي الذي أصيب فيه الفُرْس بخيبة الأمل في استعادة أمجادهم من وراء العباسيين، مما جعلهم ينسجون الأساطير عن عودة أبي مسلم جديد(2)، فضلاً عن استغلال الحركات الباطنية لقضية العلويين تجاه العباسيين، ممّا أدّى إلى تسرُّب الفكر الخرافي إلى الأوساط الإسلامية، فإنّنا لا نجد الطبري يأبه لهذه الأساطير كثيراً، بل يعرض التاريخ في مقابلة نقدية بين رواياته المختلفة من أجل تجريد الحقيقة التاريخية عن الأهواء والخرافات.

(1) عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١٥٥ ـ ١١٦، وانظر جواد علي: موارد تاريخ الطبري، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ١، س ١٩٥٠، ص ١٤٩.

(2) انظر عماد الدين خليل: المصدر السابق، ص ١٥٠، وانظر عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ١٠ ـ ١١.

# الطبري والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

**د. عبد الهادي التازي**
**عضو أكاديمية المملكة المغربية**

إذا كان النقد وجّه من قديم لنا نحن العرب والمسلمين على أننا نهمل توثيق تاريخنا الإقليمي، فإن الشعور بالنقد يزداد حدّة عندما يتعلق الأمر بحديثنا عن تاريخ علاقتنا الخارجية مع الأمم الأخرى.

وإذا كان الإقرار بالحقِّ فضيلةً، كما يقولون، فإن من الرأي أن نعترف بأن تقصيرنا في هذا الباب يجعلنا نواجه ثغراتٍ وثغراتٍ في تاريخنا الدولي.

وهكذا، فإننا إذ نشيد بدور مؤرِّخينا القدامى ممّن دوّنوا تاريخنا من أمثال ابن إسحاق (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م)، والواقدي (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، وابن هشام (ت٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، وابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، والبلاذري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، وابن جرير الطبري. . . فلا بدّ أن نلاحظ ملاحظتين، إحداهما ترجع للمتقدمين وثانيتهما ترجع إلينا نحن:

**أولاً:** نلاحظ أن أسلافنا السابقين رحمهم الله، مع كلّ ما قدَّموه لنا من إفادات حول تعامل دولة الإسلام مع غيرها، لم يوفّوا الموضوع حقَّه، لأنّ حجم تراثنا الماضي حول هذا الموضوع كان أشمل وأكمل مما ذكروه. . .

**ثانياً:** إننا ـ نحن اللاّحقين ـ لم نستغلَّ تلك الإفادات التي قدَّمها السابقون كما يجب الاستغلال. . .

وهكذا، فعلى الرغم من المحاولات المشكورة التي قام بها عدد من الباحثين الأجلّاء في غضون هذا القرن، ممّن وقفنا على تآليفهم ومقالاتهم وتحقيقاتهم بمختلف اللغات[1]، أقولَ على الرغم من ذلك، فإننا لا نزال في حاجةٍ إلى توظيف تلك المصادر من أجل صياغةٍ أفضل للتاريخ الديبلوماسي لأمّة الإسلام إن في المشرق أو المغرب.

وأعتقد أن تاريخ الطبري في صدر التآليف التي تتطلب منا المزيد من العناية فيما يتصل بإطلالة الإسلام على مختلف الجهات. ولعلّ من إهمالنا لرجالاتنا أن نذكر هنا أن الذين يتحدّثون عن الفكر الجغرافي العربي، أو يبحثون في التراث الجغرافي الإسلامي لا يذكرون الطبري ضمن المهتمين بالجغرافية من أمثال اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) وابن خرداذبة (ت ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) والاصطخري الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع مع أنه، أي الطبري، يظلُّ ـ في نظرنا ـ في صدر المراجع الأساسية لرسم خريطة العالم الإسلامي ورصد نقاط انتشار الإسلام، من الصين عندما بلغه الفاتح قُتَيْبة بن مسلم الباهلي إلى طنجة عندما حلَّ بها الإمام إدريس بن عبد الله.

لنقرأ هذه السطور مثلاً من كتاب «تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك» كما قد يسمّى[2]:

«غزا قتيبة وردان خَذَاه ملك بخارى سنة (٨٩هـ ـ ٧٠٨م) فلم يُطِقْه ولم يظفر من البلد بشيء، فرجع إلى مرو وكتب إلى الحجاج بذلك فكتب إليه الحجاج «أن صوِّرْها لي»، فبعث بصورتها، فكتب إليه الحَجّاج «أنْ أرجع إلى مراغتك فَتُبْ إلى الله ممّا كان منك وأْتِها من مكان كذا وكذا.. ودَعْني من بُنَيّات الطريق»[3]!

---

(١) مراجعة المصادر.

(٢) القصد بالرسل إلى الأنبياء عليهم الصلوات.

(٣) ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٩م، ج ٥، ٢٢٥، قوبلت هذه الطبعة على النسخة المطبوعة في بريل بمدينة لندن سنة ١٨٧٩م، راجعه وضبطه نخبة من العلماء الأجلاّء.

لكن المصنِّفين إذا كانوا قد أغفلوا ذكر الطبري في سِجِلّ الجغرافيين فإنهم أجمعوا على أنه أمير المؤرِّخين في الشرق على نحو ما قالوا عن ابن حيّان في الغرب الإسلامي. . .

ويعدُّ تاريخ الطبري من أقدم المصادر التي اتسمت بغزارة المادة فيما يتصل بالعلاقات العربية العربية والعلاقات الإسلامية الإسلامية، كما أنه من أغنى المصادر التي اهتمت بعلاقات العرب والإسلام مع النصرانية، وكان مما تميَّز به تاريخ الطبري ـ وهو يعالج الحديث عن تلك الصلات بين هذه الجهة وتلك ـ أنه لا ينسى الشعر كمادة تضبط الحدث وتعزّز مصداقيته، وبذلك يكون تاريخه من أبرز المصادر التي دشَّنت الطريق لمن يأتي من بعده، حتى يقتنعوا بدور الشعر في تسجيل الحدث التاريخي. . . ألم يكن الشعر لسان حال العرب وبواسطته عبَّروا عما يخالجهم، ومن طريقه أيضاً وصلوا إلى أهدافهم.

وسنحاول في هذا العرض المقتضب أن نعيش مع بعض الحوليات التي دوَّنها مؤرِّخنا العظيم مقتصرين فقط ـ كما أسلفنا ـ على ما يمسّ العلاقات الخارجية. . . أي أننا سنقدّم بعض اللقطات التي كان له فيها فضل التّدوين والتسجيل، وسنسائله حول سكوته عن بعض المجريات التي شهدتها ـ في عهده ـ الساحة العربية أو الدول الإسلامية ولكنها لم تجد صدًى في تاريخه العظيم. . . وإضافة إلى هذا، فإننا سنجرؤ ـ إذا صحَّ هذا التعبير ـ على عتاب أبي جعفر حول تعامله مع الأخبار المتصلة بالجناح الغربي من العالم الإسلامي، وهي الظاهرة التي استمرّت شعار المشارقة الذين كتبوا التاريخ.

### الجزيرة العربية ودولة الروم وفارس

وقد رأينا من المفيد أن نتعرّف في البداية على معالجة الطبري لصلات الإمارات العربية الأولى مع الدولتين اللتين كانتا من أعظم دول التاريخ: الامبراطورية الرومانية غربي الجزيرة، والامبراطورية الساسانية شرقيّها. . . أي بيزنطة وفارس. . .

كانت المعلومات التي قدَّمها الطبري فيما يتّصل بعلاقات العرب فيما بينهم،

أثناء العهود السابقة للإسلام، تحرز قصب السبق في الأهمية... ولا سيما إذا قارنّاها بما حفظناه في الشعر الجاهلي من معلومات بالغة القيمة عن تلك الصلات.

وهكذا فنحن أمام طائفةٍ من المعلومات عن الإمارتين العربيتين القويَّتين: إمارة اللخميين وإمارة الغساسنة... اللتان ظلّتا محطَّ أنظار القبائل العربية التي كانت تسعى دائماً إلى الحصول على ودّ الإمارتين المذكورتين لتضمن لنفسها الأمن والاستقرار.

وإنه لا بدَّ لنا ـ ونحن نعيش مع الطبري في رواياته ـ من الاستعانة بالمصادر البيزنطية المدوَّنة باليونانية واللاتينية، والاستنجاد بالمؤلِّفين السريان المعاصرين لتلك الأيام... فلقد أخذت البحوث المستجدة، والأطاريح التي تظهر بين الفينة والأخرى، تكشف عن دنيا من السفارات التي كانت تتباين مع الإمارتين العربيتين، ودنيا من الاتفاقيات التي كانت تُبرم بين الدولتين الكبيرتين على كاهل الإمارتين المذكورتين... ولقد ظهر أن عدداً من الحروب التي كانت تصدم القبائل العربية فيما بينها كانت من ورائها أحياناً أيدٍ خفية لبيزنطة أو فارس!

لقد ارتبطت الإمارة الغسانية ومقرُّها الشام، ارتباطاً قوياً بمصالح الامبراطور الروماني، وفي المقابل ارتبط اللخميون وعاصمتهم الحيرة، بكسرى... ومن هنا تتجلّى أهمية الحديث عن العلاقات الخارجية للعرب قبل البعثة المحمدية الشريفة.

وقد اهتمّ الطبري بِمقدَم دَوْس بن تبّع النصراني الذي وَرَدَ من نجران على الامبراطور الروماني جوستيان الأول بعد أن أفلت عام ٥٢٣م من المحْرَقة التي أمر بها ذو نواس اليهودي، ملك اليمن، ضد الذين رفضوا أن يعتنقوا اليهودية التي كانت دين ذي نواس... وهي المجزرة التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ﴿٤﴾ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴿٥﴾﴾ [البروج]، ولما أخبر هذا الوارد النجراني الامبراطور المذكور بجرائم اليهود ضد المسيحيين؛ قال له: إن بلادك تبعد عنا... فلا نقدر أن نزوِّدك بالجند، ولكني سأكتب إلى ملك

الحبشة فإنه على هذا الدين، وهو أقرب إلى بلادك منّا، فينصرك ويمنعك، إلى آخر الخبر الطويل الذي نجد أصوله في سيرة ابن إسحاق.

ومن جهةٍ أخرى، نجد أن الطبري يتحدث عن ابن ذي يزن ـ وقد أعجزه أن يحصل على سند الامبراطور ضد الأحابيش ـ يتّجه بواسطة النعمان بن المنذر إلى إمبراطور فارس كسرى أنوشروان، فيبلِّغه: «جئتك لتنصرني عليهم وتخرجهم عنّي...»، إلى آخر الحديث الذي يختمه الطبري بشعرٍ لأبي أمية بن أبي الصلت الثقفي، يسجل فيه الحديث:

لِيَطلبِ الوَتْرَ أمثالُ ابنِ ذي يَزَنٍ    رَيَّمَ في البحرِ للأعداءِ أحوالا

أتى هِرْقَلُ وقد شالتْ نعامتُهُمْ    فلمْ يَجِدْ عندَهُ بعضَ الذي قالا

ثمّ انتحى نحوَ كِسْرى بعدَ سابعةٍ    مِن السنينَ لَقد أبعدتَ إيغالا

إلى أنْ يقولَ:

تلك المكارمُ لا قَعْبانِ منْ لبنٍ    شِيبَا بماءٍ فعادا بَعْدُ أبْوالا!

ومن جهةٍ أخرى، فإن الطبري عندما يتحدث عن مملكة امرئ القيس الكِنْدي... (Armorkes) يُهمل ويتجاهل ـ لا ندري لماذا؟ ـ المحاولات التي قام بها آخر أمير من سلالة حُجْر الكِنْدِيّة لاستعادة السلطان الماضي لقبيلة كندة. ويتعلق الأمر بامرئ القيس الذي يعدُّ من أكبر شعراء العرب في الجاهلية والذي تسمح لنا أشعاره وحدها بتتبّع سيرة حياته... كان امرؤ القيس يخطط لتوحيد قوات كندة ويعدّ لهدف مهاجمة قبيلة بني أسد أخذاً بثأر أبيه، فطلب عون الغساسنة قبل أن يلتجئ إلى الامبراطور... لقد كان من شعره:

إنّي سأُمْلِكُكُم بالرُّومِ إذ كَرِهَتْ    غسّانُ نصْري، وكان المُلْكُ أسبابا

أو ترجعون كما كنتُمْ لنا خَوَلاً    حتى يدينوا لنا طَوْعاً وإتْعابا!!

وممّا يؤكّد هذه الروايات الكشوف الأثرية التي ظهرت مؤخَّراً. مهما يكن فقد وجدنا الملك الضِّلّيل يعمد إلى جوستيان، قيصر الروم، يستمدّه العون على أعدائه العرب من المناذرة وبني أسد:

ولو شاءَ كانَ الغَزْوُ من أرضِ حِمْيَرِ     ولكنَّهُ عَمْداً إلى الرُّومِ أنْفَرا..!

وكلنا حفظنا صغاراً ما خاطب به امرؤ القيس هذا، في هذه القصيدة، صاحبَه عمرو بن قميئة الشاعر:

بكى صاحبي لمّا رأى الدّربَ دونَهُ     وأيْقَنَ أنّا لاحِقانِ بِقَيْصَرَا

فقلتُ لهُ: لا تَبْكِ وَيْحَكَ إنَّما     نُحاولُ مُلْكاً أو نَموتَ فَنُعْذَرا...

لقد فشلت السفارة بسبب ما قيل من أن الامبراطور اكتشف أن للأمير الكندي علاقةً بإحدى الأميرات.

ولكي نأخذ فكرة عن موقف المعسكرين: معسكر الامبراطور ومعسكر كسرى، من الإمارات العربية نشير هنا إلى أن معاهدة الصُّلح التي أُبرمت بين الدولتين العظيمتين عام (٥٦١ ـ ٥٦٢م) اشتملت على موادَّ ذات صلة مباشرة بالعرب المتحالفين مع كلٍّ من الدولتين، وهكذا تَرِدُ مثلاً الألفاظ الآتية بصدد العرب: «ثانياً أن يبقى الحلفاء العرب على ولائهم السابق لكلٍّ من الدولتين، فلا يهاجم عرب الفرس بلاد الروم، ولا عرب الروم بلاد الفرس...» وقد تناولت المادة الخامسة كذلك التجار العرب وغيرهم من «البرابرة» فحظرت عليهم نقل السلع خارج نقاط المُكُوس، كما حظّرت على التجار العرب وعلى غيرهم من التجار «البرابرة» في كلتا الدولتين أن يسلكوا طرقاً غير معروفة، بل إنها حدّدت لهم الطريق المارّ بنصيبين[1] ودارا[2] بالذات، دون غيره من الطرق إلاّ إذا ما حصلوا على إذن بذلك. وإذا ما جرؤوا على نقض هذا القرار بأن داروا سرّاً حول نقاط المكوس فسوف تتعقّبهم سلطات الحدود لتسلِّمهم بما يحملون من السلع الشرقية أو الرومية لكلٍّ من الطرفين لإنزال العقاب بهم.

وقد عقدت هذه الاتفاقية لمدى خمسين عاماً على أن يحسب العام وفقاً للتقاليد القديمة بخمسة وستين وثلاثمِائة يوم.

وهكذا نرى رؤيا عن حجم العلاقات التي كانت على ذلك العهد بين بيزنطة

---

(١) مدينة بأرض الجزيرة.

(٢) قلعة بيزنطية.

وإيران، كما نقف على الوضع الذي كان عليه المجتمع العربي آنذاك، وقد قصدت بهذا أن أقول مرة أخرى إن إفادة الطبري فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية تتطلّب منا استغلالها على أسس ما جدَّ من وثائق وما ظهر من حقائق... وإن الوقت حان لنقوم بمقارنات ومفارقات بين النّصوص العربية وغيرها من النصوص اليونانية واللاتينية والسريانية.

### في عهد الرسول عليه الصلوات

انطلاقاً من أمر الله عزّ وجلّ لنبيّه ﷺ أن يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء... وجدنا الرسول يعهد إلى جملة من أصحابه راحوا يحملون منه رسائل إلى عدد من القادة الذين كانوا على ذلك العهد يملكون مفاتيح الحكم إما أصالة كإمبراطور بيزنطة وشاه إيران، وإما تبعاً على نحو الأمراء الذين أسلفنا الحديث عنهم.

وهنا وجدنا أيضاً بجانبنا ابن جرير الطبري الذي زوَّدنا بمادة بالغة الثراء حول تلك العلاقات... والمهم في إفادات الطبري أنها كانت تعتمد على اقتباسات من كتاب ابن إسحاق (ت ١٥١هـ/٧٦٨م) الذي كان موجوداً بكامله آنذاك، كما يعتمد على آخرين لا يقلّون مركزاً عن ابن إسحاق كسفيان بن وكيع (ت ١٦١هـ) والواقدي (ت ٢٠٧هـ) وابن حميد (ت ٢٤٨هـ).

وهكذا، فعند ذِكْرِهِ للأحداث التي كانت في سنة ستٍّ من الهجرة، نَقَلَ عن ابن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب المصري ـ بواسطة ابن حميد عن سلمة ـ أنه وجد كتاباً فيه تسمية من بعث رسول الله ﷺ إلى الملوك وما قال لأصحابه حين بعثهم... قال ابن إسحاق: ثم فرَّق رسول الله ﷺ أصحابه فبعث... وبعث... إلى أن قال: وبعث رسول الله دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر، وهو هرقل ملك الروم... وإلى أن قال: ـ أي ابن إسحاق ـ وفيها (أي سنة ستٍّ) كتب رسول الله ﷺ إلى كسرى وبعث الكتاب مع عبد الله بن حُذَافَة السهمي[1].

---

(١) أتساءل لماذا كان بعض إخوتنا من العلماء في إيران يعملون على طمس معالم هذه الرسالة النبوية، فيما أخذوا يكتبونه حول التاريخ الإسلامي لإيران.

## العلاقات الخارجية في نظر بعض المستشرقين

ولا بدّ أن نشير هنا للحملة التي شنَّها بعض المستشرقين على هذه الرسائل الموجّهة إلى أولئك الملوك والقادة، ففيهم من أنكرها من الأساس، وفيهم من وقف موقفاً وسطاً فأيّد ما رَوَتْهُ كتب الحديث والسيرة ولكنه تشكَّك في أمر الرقوق المكتشفة لتلك الرسائل، وقد كان من الفريق الأول المستشرق البريطاني وليام ميور (W. Muir) والمستشرق الإيطالي ليون كايتاني (L. Caëtani) والمستشرق اليهودي مارغوليوث (MargoLiouth)، وكان من الفريق الثاني توماس أرنولد (T. Arnold) ونولدكه (Noeldeke) ومولر (Mueller).

ومن غريب ما أورده كايتاني في كتابه «حوليات الإسلام» أن ابن هشام في سيرته لم يورد لابن إسحاق ـ وهو مصدره الرئيسي ـ خبراً عن هذه الرسائل... وقد مرّ بنا أن ابن جرير الطبري، يورد خبر الرسائل ونصوص بعضها مقتبسة عن ابن إسحاق، عن شيخه يزيد بن أبي حبيب المصري.

لقد بدا واضحاً من سائر تعليقات المتحدثين عن تلك الرسائل أنهم كانوا يعتبرون في عداد الممتنع أن يجرؤ نبيُّ الإسلام على مخاطبة أولئك الملوك والقادة بمثل ما خاطبهم به!

وإن كلمتنا لكلِّ هؤلاء أن عدم اقتناعهم بمصداقية ما أورده الطبري عن ابن إسحاق لا يؤثّر إطلاقاً فيما اعتقده ويعتقده سائر المسلمين في أمر تلك الرسائل، ويكفي ـ في نظرنا ـ أن تكون رواية الطبري موافقة لما ورد في مصدَرَيْن أساسيَّيْن من المصادر الإسلامية التي تُعدّ قمّة في الحجة والبرهان، ونعني بهما صحيح الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) وصحيح الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) اللذين يتمتعان في العالم الإسلامي بصيت ذائع وذكر طيّب يجعل ما يرويانه من المسلَّمات، ويكفي أن نسمع بالقَوْلَة المتداولة بين الناس بأن صحيح البخاري أصحّ كتاب بعد كتاب الله... لماذا؟ لأن الإمام البخاري لم يكن من أولئك الذين يتساهلون في جمع معلوماتهم، ولهذا فإن كتابه يُعدّ في صدر الكتب المنهجية الموثَّقة، حيث إنه، كما هو معروف، يسير على طريق

مرسوم وقواعد منتظمة وشروط معيَّنة: شروط في السند تتلخص في اتصال رواة الحديث إلى النبي ﷺ، وشروط في الرواة تتضمن شرط العدالة والصدق والضبط وعدم التدليس وعدم الابتداع، علاوة على معرفة حال أولئك الرواة.

ومن هنا ساغ القول بأن «الصحيحَيْن» يفوقان من حيث التوثيق كلَّ كتب السيرة، وهكذا فإن الاعتماد على ما ورد في البخاري ومسلم اعتماد تعزِّزه الأمانة العلمية، علاوة على ما نشعر به من اطمئنان وثقةٍ ونحن نحتكم إليهما. ولهذا، فإن محاولة التشكيك فيما رواه البخاري ومسلم تعتبر في نظرنا محاولة مغرضة لِنَسْفِ جسرٍ من أقوى الجسور المتينة التي تربط أجيالنا بالعصور المتقدمة... وإن شكّنا أو تشكُّكَنا فيما يحتضنه الصحيحان ضربٌ من الاستدراج للشك في سائر مقدساتنا.

ومعنى كل هذا أن إفادات الطبري حول العلاقات الخارجية لدولة الإسلام إفادات ترتكز على أساس وثيق متين.

## مقارنة ومفارقة لا بدّ منهما

ونرى في ختام هذا الفصل أن نقوم بمقارنة ومفارقة بين موقفين اثنين لا يفصل بينهما أكثر من سنوات معدودة... فبالأمس عندما كنا نستعرض العلاقات الخارجية للإمارات العربية مع كلٍّ من هرقل إمبراطور بيزنطة والشاه ملك فارس، كنا نجد أولئك المستشرقين يتحدثون عن السفارات والخطابات المتبادلة بين القادة العرب وبين أولئك الملوك... يتتبعون حوادثها ومضاعفاتها... ووجدناهم يستدلّون بما يورده الطبري من روايات مختلفة، ويفيضون القول حول تبعية الغساسنة للبيزنطيين وتبعية اللخميين للفرس ولم يجدوا مشكلاً في بعد الطريق ولا في اختلاف لغة الخطاب... لكنهم وقد أصبح الأمر يتعلق بقضية ظهور «دين جديد» و«نبي جديد» تغيَّر المنطق وتطوّرت المعايير وأضحى ما كان ممكناً بالأمس متعذّراً اليوم، وبالتالي غدت إفادات الطبري في حاجة إلى «بحث علمي» مركَّز!!

## عصر الخلفاء الراشدين

سنكتفي في هذا الفصل بالإشارة فقط إلى المعاهدات[1] التي أُبرمت بين بعض القادة المسلمين ورؤساء بعض المناطق المفتوحة، كما نشير إلى بعض المراسلات المرفوعة إلى أهل فارس... وما آلت إليه العلاقات بين المسلمين والفرس، قبل وقعة القادسية التي كان لها نصيب متميِّز في إفادات الطبري الذي كان يشعر بأهمية الحدث الذي انتهى بانتصار المسلمين على امبراطورية الفرس.

وقد كان من الأحداث المهمة التي شهدتها المنطقة فتح المسلمين لبيت المقدس إذ سجَّل التاريخ الدولي لأمّة الإسلام كتاب الأمان والصلح الذي سلّمه الخليفة عمر بن الخطاب[2] لأهل بيت المقدس (إيليا Aelia) وقد تضمَّن ـ على ما يفيده تاريخ الطبري ـ إعطاء أهل إيليا الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملّتها، أنه لا تُسْكَن كنائسهم ولا تُهْدَم ولا يُنْتَقَص منها ولا من حيِّزها ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم ولا يُكرهون على دينهم ولا يُضارّ أحد منهم ولا يَسكن بإيليا معهم أحد من اليهود... ومن أحب من أهل إيليا أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بِيَعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة.

وقد وجدنا الطبري هنا كذلك يأتي بقطعة شعرية يصف فيها الظروف التي

---

(١) لما انتقل الرسول إلى الملأ الأعلى أرسل أبو بكر ثلاثة نفر رسلاً إلى قيصر (صبح الأعشى ٦/ ٣٦٠، انظر أخبار هذه السفارة مفصّلة في تاريخ دمشق لابن عساكر (مخطوط)، ج ٦، ورقة ١٦٣أ)، وقد ورد رسول على عمر من قيصر (رسل الملوك، ص ٤٥). صلاح الدين المنجد: النظم الديبلوماسية في الإسلام، دار الكتاب الجديد، بيروت ـ لبنان ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٨، هامش ٢.

(٢) أورد نجيب الأرمنازي في كتابه الشرع الدولي في الإسلام (دمشق ١٩٣٠) أن عمر بن الخطاب أرسل رسولاً إلى قيصر عظيم الروم، وفي هذا التأليف نقراً عن خبر هدية أم كلثوم من ملك الروم، وقد ورد في كتاب رسل الملوك لابن الفرّاء خبر سفير الروم الذي ورد على عمر بن الخطاب فوجده نائماً في المسجد، فقال له: عدلت فأمنت فنمت، وجرنا فخفنا فحرسنا..!

تنقّل فيها الخليفة عمر استجابة للبريد الذي وصله من قوّاده بالشام:

سما عمرٌ لمّا أتتْهُ رسائلٌ كأَصْيَدَ يَحْمي صِرْمَةَ الحيِّ أغْيَدا

وقد عضَّلَتْ بالشأمِ أرضٌ بأهلِها تُريدُ مِنَ الأقوامِ من كانَ أنْجَدا

فلمّا أتاهُ ما أتاهُ أجابَهُمْ بجيشٍ تُرى منهُ الشبائِكُ سُجَّدا

وأقْبَلَتِ الشأمُ العريضةُ بالذي أرادَ أبو حَفْصٍ وأزْكَى وأزْيَدا

فَقَسَّطَ فيما بينَهُم كلَّ جِزْيةٍ وكلَّ رِفادٍ كانَ أهْنَا وأحْمَدا

ولا يمكن أن نغفل هنا عن المراسلات السفارات التي كانت تتبادل بين عمر وهرقل... كما ولا بدَّ أن نشير إلى المهاداة التي كانت تتم بين زوجة عمر السيدة أم كلثوم وبين زوجة هرقل على ما يذكره الطبري...

### على عهد الأمويين

وإذا كان الطبري تجاوز بعض اللقطات في التاريخ الدولي للإسلام مما كانت تستحق منا هنا أن ننبّه[1] عليها، فإنه مع ذلك قدَّم إلينا معلومات جدّ قيِّمة عن الرسائل المتبادلة سنة (٩٦هـ/ ٧١٤ ـ ٧١٥م) بين ملك الصين والقائد العربي قتيبة بن مسلم الذي بعث بوفادة إلى ملك الصين برئاسة هبيرة الكلابي.

«... لقد توغَّل قتيبة حتى قرب من الصين (وصل إلى كاشغر) فكتب إليه ملك الصين ـ يقول الطبري ـ أن اِبعث إلينا رجلاً من أشراف مَنْ معكم يخبرنا

(١) تجدر الإشارة هنا إلى رسائل بعثها قيصر الروم إلى معاوية وإلى جواب معاوية عن الرسائل (العقد الفريد لابن عبد ربه ٢/ ٢٠١ ـ ٢٠٢)، ورسالة من ملك الصين إلى معاوية (الحيوان للجاحظ، ج ٧، ص ١١٣)، ورسالة من عبد الملك إلى ملك الروم (تاريخ اليعقوبي، ص ٣٠٤)، ورسالة من ملك الروم إلى عبد الملك بن مروان تتعلق بالسفير عامر بن شراحيل الشبعي (مروج الذهب، ج ٣، ص ١٢٤)، ورسالة من ملك الروم إلى عبد الملك لما أمر بكتابة قل هو الله أحد (عيون الأخبار لابن قتيبة، ج ١، ص ١٩٩)، ورسالة الوليد بن عبد الملك بن مروان عام ٨٨ للاستعانة بالخبرة الفنية لبناء مسجد المدينة (المقريزي: الذهب المسبوك، ص ٣٠)، ورسالة ملك الروم إلى الوليد حول كنيسة دمشق ورسالة جوابية من الوليد إلى ملك الروم (محمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية، ج ١، ص ٤٠٢).

عنكم ونسائله عن دينكم، فانتخب قتيبة من معسكره اثني عشر رجلاً من أفناء القبائل لهم جَمال وأجسام وألسن وشعور وبأس بعدما سأل عنهم فوجدهم من صالح مَن هم منه، فكلمهم قتيبة وفاطنهم فرأى عقولاً وجَمالاً، فأمر لهم بعُدّة حسنة من السلاح والمتاع الجيد من الخزّ والوشي واللين من البياض والرقيق والنعال والعطر، وحمَّلهم على خيول مطهَّمة تقاد معهم ودوابّ يركبونها. . . قال: وكان هبيرة بن المشمرج الكلابي مفوَّهاً بسيط اللسان، فقال (يعني قتيبة): يا هبيرة كيف أنت صانع؟ قال أصلح الله الأمير، قد كُفيتَ الأدب وقلْ ما شئت أقلْهُ وآخذ به.

وقد حمَّل ملك الصين المبعوث العربي هبيرة رسالة إلى الأمير قتيبة وأرسل إليه بعدد من الهدايا ثم أجاز المبعوثين كذلك وأحسن جوائزهم. . . وعلى عادة الطبري، في الاعتماد على الشعر وسيلة من وسائل توثيق الحَدَث، وجدناه يورد هنا قطعة شعرية لسوادة بن عبد الله السلولي:

لا عيبَ في الوفدِ الذينَ بَعَثْتَهُمْ ... للصّينِ إنْ سَلَكوا طريقَ المنهَجِ

كَسَروا الجُفونَ على القَذَى فوقَ الرَّدَى ... حاشا الكريمَ هبيرةَ بنَ مُشَمْرَجِ

ويستطرد الطبري بذكر عادة قتيبة في تخيُّر أرساله[1] وأنه كان يبعث الطلائع الفرسان من الأشراف، ويبعث معهم رجالاً من العجم ممن يستنصح[2].

وإذا كانت الفتوحات الإسلامية في الغرب الإسلامي لم تأخذ كثيراً باهتمام الطبري، فإنه وجَّه كل طاقاته لمتابعة الفتوحات في الشرق.

وينبغي أن يتتبَّع الباحث تفرُّغ أبي جعفر للحديث عن طبرستان التي ينتسب إليها، إنه طبعاً لم يكن كحديثه عن فتوح أفريقية، وهذا موقف نلومه عليه على ما سنذكره.

---

(١) الأرسال جمع رسول، وهو جمع استعمله ابن خلدون في أماكن متفرقة من كتابه العبر ـ التعريف بابن خلدون ٧، ص ١١٦٧.

(٢) يذكر أن قتيبة كان إذا عيَّن لرائد مكاناً يصل إليه، أمر بِلَوْحٍ فنقش ثم يشقُّه شقَّتين فيعطيه شقة ويحتبس شقة، ويأمره أن يدفنها في محلة يصفها له أو تحتَ شجرة معلومة. . . ثم يبعث بعده من يستبريها ليعلم أصادق رائده أم لا؟!

لقد ابتدأ كتاب الصلح مع حاكم طبرستان بالبسملة قبل أن يقول: هذا كتاب من سويد بن مقرن للفرخان أصبهبد[1] خراسان على طبرستان وجبل جيلان من أهل العدو... إنك آمن بأمان الله عزّ وجلّ على أن تكفَّ لصوتك وأهل حواشي أرضك ولا تؤوي لنا بغية، وتتَّقي مَنْ وُلِّيَ فُرَج أرضك بخمسمِائة ألف درهم من دراهم أرضك... فإذا دفعت ذلك فليس لأحد منا أن يغير عليك ولا يتطرق أرضك ولا يدخل عليك إلا بإذنك، سبيلنا عليكم بالإذن آمنة وكذلك سبيلكم ولا تؤوا لنا بغية، ولا تسلون لنا إلى عدو ولا تغلون فإن فعلتم فلا عهد بيننا وبينكم شهد سواء بن قطبة التميمي وهند بن عمرو المرادي وسماك بن مخرمة الأسدي وسماك بن عبيد العبسي وعتيبة بن النهاس البكري وكتب سنة ثماني عشرة.

ويحتفظ الطبري بنصوص عدد من الاتفاقيات، وكذلك الرسائل السياسية التي راحت إلى ملوك الترك في تلك الأقاليم النائية، أو وردت على الأمراء المسلمين... كما يستأثر بذكر بعض المناوشات والاحتكاكات التي تجري بين الفينة والأخرى بين بلاد الروم أو بلاد الفرس مع المسلمين، من غير أن ينسى عادته في الاستئناس بذكر القطع الشعرية.

**العصر العباسي**

وإذا كان الطبري لم يهتم بما وجّه من ضربات للمسلمين أثناء الصراع بين الأمويين والعباسيين حيث شغلت الخلافة بأمر افتداء المسلمين وتحرير الأسرى[2]، فإن ذلك لم ينل من شهرته بتقصّي الأخبار بقدر ما نال منه إهماله لسفارة أطبقت الروايات النصرانية والمصادر الغربية على إيرادها بمختلف اللغات؛ ويتعلق الأمر بالبعثة التي أرسل بها الخليفة هارون الرشيد إلى الملك شارلمان سنة (١٨٤هـ/ ٨٠١م).

ومع أن الروايات الإسلامية لا تذكر شيئاً عن هذه العلائق بين ملك الفرنج

(١) لفظ فارسي بمعنى قائد وكان لقباً عاماً على ملوك طبرستان، وقد ورد في نقش خاص بالمأمون على الكعبة بمكة... ويكتب بالسين والصاد، ومعلوم أن كلمة الأسس تعني الفرس.
(٢) البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢١١ ـ ٢١٥ ـ ٥١٣.

والخليفة العباسي، فإن في تفاصيل الرواية الفرنجية وفي طبيعة الحوادث التي كان يجتازها الشرق والغربِ يومئذٍ ما يحمل على اعتقاد صحتها.

لقد وقع الغزو الفرنجي لشمال إسبانيا في عهد الحَكَم بن هشام بين سنتي (١٨١هـ و١٨٥هـ) أي في أواسط عهد هارون الرشيد (١٧٠هـ/ ١٩٣هـ)، والواقع أن في اتحاد المصلحة والغاية بين الخليفة العباسي وإمبراطور الفرنج ما يبرز مثل تلك الاتصالات.

وهكذا بعث الخليفة بسفارة مهمة إلى إيكس لاشابّيل (Aix-La Chapelle) للاجتماع بالامبراطور شارلمان اختار كبار أعضائها من شخصية مشرقية وشخصية أفريقية... كانت الأولى أحد رجال ثقته من أهل فارس وكانت الثانية تمثل ـ على ما يبدو ـ إبراهيم بن الأغلب (١٤٠ ـ ١٩٦هـ/ ٧٥٧ ـ ٨١١م) أمير القيروان، وقد تلاقيا في مكانٍ ما قبل أن يلتحقا فعلاً ببلاط الامبراطور.

وقد أجمعت المصادر التي تحدثت عن هذه السفارة على أن الهدف من هذه البعثة هو تشجيع شارلمان على خصوم الخليفة العباسي الذين يوجدون على حوض البحر المتوسط... وإن في حضور هذه المحادثات من طرف ممثلين عن الأغالبة الذين عرفوا بمناوأتهم المستمرة للأدارسة ما يؤكد اهتمام بني العباس بأمر ظهور الدولة الإدريسية بالمغرب... وقد ذكر أن في جملة الأخبار التي حملتها السفارة البغدادية إلى الامبراطور عودة إسحاق (ترجمان بسفارة شارلمان السابقة) ومعه فيل ضخم أهداه هارون الرشيد لشارلمان وكان الفيل يحمل اسم «أبي العباس»!

ولعلّ من الطريف أن نعرف أن سفارة هارون الرشيد إلى شارلمان عرفت طريقها إلى الامبراطور شارلمان عبر ساحل ديار المغرب لتلتحق ببيزة مصحوبة بضابط عن والي أفريقية. وبعد، فقد رأينا هذا الوالي أيضاً يبعث من قرطاج إلى الامبراطور شارلمان كهدية: بقايا من رفات القديس سيبريان (Syprien). إضافة إلى هذا نذكر أن الفيل الذي أهداه الخليفة هارون الرشيد إلى الامبراطور سيق من طريق البر إلى بلاد المغرب حيث نقل إلى ميناء بورتو فينيري (Porto-Venere) وقد تبعت هذه السفارة المشرقية سفارة أخرى عام ١٩١هـ/ ٨٠٧م.

وفي مقابلة هذا الإهمال للعلاقات الخارجية مع الغرب، نقرأ صفحات سياسية مهمة عن العلاقات الخارجية بين الخلافة العباسية والامبراطورية الرومانية الشرقية، في عهد الخليفة هارون الرشيد.

وهكذا، ففي أثناء كلامه عن أحداث سنة (١٨٧هـ/ ٨٠٢ ـ ٨٠٣م) نجد أن ملك الروم نقفور (Nigfor) يكتب إلى هارون الرشيد بعد أن استولى على مملكة الروم:

«من نقفور ملك الروم إلى هارون ملك العرب، أما بعد فإن المملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرخ وأقامت نفسها مقام البيدَق فحملت إليك من أموالها ما كنتَ حقيقاً بحمل أمثاله إليها لكن ذلك من ضعف النساء وحمقهن، فإذا قرأت كتابي فأردد ما حصل قِبلك من أموالها، وافتد نفسك بما تقع المصادرة عليه، وإلا فالسيف بيني وبينك».

فلما قرأ الرشيد الكتاب استفزَّه الغضب حتى لم يقدر أحد أن ينظر إليه أو أن يخاطبه، وتفرَّق جلساؤه خوفاً من زيادة قول أو فعل يكون منهم، واستعجم الرأي على الوزير من أن يشير عليه أو يتركه يستبدُّ برأيه فدعا بدواة وكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، من هارون الرشيد إلى نقفور كلب الروم، قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما تراه دون أن تسمع، والسلام».

ثم شخص من يومه وسار حتى أناخ بباب هِرَقْلة، ففتح وغنم واصطفى وأفاد وخرَّب وحرق واصطلم، فطلب نقفور الموادعة على خَراج يؤدِّيه في كلِّ سنة، فأجابه إلى ذلك، فلما رجع عن غزوته، وصار بالرقة نقض نقفور العهد، وخان الميثاق. وكان البرد شديداً، وجاء الخبر بارتداده، فما تهيّأ لأحد إخبار الرشيد بذلك إشفاقاً عليه وعلى أنفسهم من الكرّة في مثل تلك الأيام، فاحتال وزيره يحيى بن خالد بشاعر من أهل جنده يكنَّى أبا محمد، ويسمّى عبد الله بن يوسف، ويقال هو الحجاج بن يوسف التيمي فقال:

نَقَضَ الذي أعطيتَهُ نِقفورُ ... وعلَيْهِ دائِرةُ البَوارِ تَدورُ

أَبشِرْ أميرَ المؤمنينَ فإنهُ ... غُنْمٌ أتاكَ بهِ الإلَهُ كبيرُ

فَتْحٌ يزيدُ على الفتوحِ مؤيَّدٌ ... بالنَّصرِ فيه لواؤكَ المنشورُ
فلقدْ تباشرتِ الرعيَّةُ أنْ أتى ... بالعُذْرِ منهُ وافدٌ وبشيرُ
ورَجَتْ يمينُك أن تعجِّلَ غزوةً ... تشقى النفوسُ مكانُها مذكورُ
نِقْفورُ إنَّك حينَ تَغْدِرُ إنْ نأى ... عنكَ الإمامُ لجاهلٌ مغرورُ
أظنَنْتَ حينَ غدَرْتَ أنكَ مُفلَتٌ ... هبلَتْكَ أمُّكَ ما ظننْتَ غرورُ
ألقاكَ حَتْفُك في زواخر بحرهِ ... فطَمَتْ عليهِ مِنَ الأمام بحورُ
إنّ الإمامَ على اقتساركَ قادِرٌ ... قَرُبَتْ ديارُكَ أمْ نأتْ بك دُورُ...

إلى آخر الأبيات التي أوردها الطبري الذي لم يكتفِ بها، ولكنه أردفها بشعر إسماعيل بن القاسم أبي العتاهية في الموضوع:

تجلَّبَتِ الدُّنيا لهارونَ بالرِّضا ... فأصبَحَ نِقفورٌ لهارونَ ذِمّيّا!

وشعر آخر للتيمي:

لَجَّتْ بنِقفورَ أسبابُ الرَّدَى عَبَثا ... لمّا رأتْهُ بِغيلِ اللَّيثِ قدْ عَبِثا
ومَنْ يَزُرْ غِيلَهُ لا يَخْلُ مِنْ فَزَعٍ ... إنْ فاتَ أنيابَهُ والمِخْلَبِ الشَّبِثا
خانَ العهودَ، ومَنْ يَنْكُثْ بها فعَلَى ... حدبائِهِ لا على أعدائِهِ نَكَثا

فلما فرغ من إنشاده قال: أو قد فعل نقفور ذلك؟ وعلم أن الوزراء قد احتالوا في ذلك، فكرَّ راجعاً في أشد محنة وأغلظ كلفة، حتى أناخ بفنائه فلم يبرح حتى رضي وبلغ ما أراد، فقال أبو العتاهية:

ألا نادَتْ هِرَقْلَةُ بالخرابِ ... مِنَ المَلِكِ المُوَفَّقِ بالصَّوابِ
غدا هارونُ يرعُدُ بالمنايا ... ويَبْرُقُ بالمذَكَّرَةِ القِضابِ
ورايَاتٌ يَحِلُّ النَّصْرُ فيها ... تمرُّ كأنها قِطَعُ السَّحابِ
أميرَ المؤمنينَ ظَفِرْتَ فاسلَمْ ... وأبْشِرْ بالغَنِيمةِ والإيابِ

ويستمر الطبري في تقفّي أخبار السياسة الخارجية للدولة العباسية، فنجده

يأتي بنصٍّ لرسالة ملك الروم إلى الخليفة المأمون في أحداث عام (٢١٧هـ/ ٩٣٢م) يقول فيها من جملة ما يقول:

«. . . وقد كنت كتبت إليك داعياً إلى المسالمة راغباً في فضيلة المهادنة، لتضع أوزار الحرب عنا، ونكون كلٌّ واحد لكلٍّ واحد وليّاً وحزباً مع اتصال المرافق والفسح في المتاجر، وفكِّ المستأسر، وأمن الطرق والبيضة. . .».

وقد كان مما ورد في جواب المأمون: «. . . فقد بلغني كتابك فيما سألتَ من الهدنة، ودعوتَ إليه من الموادعة، وخلطت فيه من اللين والشدة، مما استعطفت به من شرح المتاجر واتصال المرافق، وفك الأسارى، ورفع القتل والقتال. . . غير أني رأيت أن التقدم إليك بالموعظة التي يثبت الله بها عليك الحجة. . .» إلى أن تختم الرسالة بعبارة: «السلام على من اتَّبع الهدى»[1].

ولا شك في أن الطبري الذي استمر إملاؤه للتاريخ إلى أيام المقتدر، وبالضبط إلى سنة (٣٠٢هـ/ ٩١٩م) لا نشك في أنه عايش السفارات التي بعث بها الامبراطور ثيوفيل (Théophils) إلى المعتصم الذي هاجم زبطرة (Zepetra) مسقط رأس الخليفة[2] وكان من أثر هذا العدوان نسف المعتصم عمورية (Amriun) قلب الامبراطورية الرومانية، الأمر الذي حرك شاعرية أبي تمام في قصيدته المشهورة:

السَّيفُ أصْدَقُ إنْباءً من الكُتُبِ     في حدِّهِ الحَدُّ بين الجَدِّ واللَّعِبِ!

حيث وجدنا سفارة في بغداد يتوسل فيها ثيوفيل «إلى أخيه المعتصم أن ينعم عليه بإطلاق بطارقته المائة والخمسين. . .» إلى آخر الخبر الذي ورد في الباب الثامن عشر من كتاب «رسل الملوك» لابن الفراء. . . كما ولا نشك في أنه عايش كذلك السفارة التي بعث بها الخليفة المتوكل عام (٢٤٦هـ/ ٨٦١م) إلى ميخائيل بن ثيوفيل برئاسة نصر بن الأزهر يصحبه علي بن يحيى الأرمني ردّاً

(١) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق وترجمة (Demeynard) باريز، ج ٢، ص ٩٤.

(٢) هنا دخل إبراهيم بن المهدي على المعتصم وأنشده قصيدة طويلة يحضُّه فيها على الثبات:

يا غَيْرَةَ اللهِ! قد عايَنْتِ فانتقمي     تلكَ النساءُ وما مِنهُنَّ يُرتَكَبُ!
هَبِ الرّجالَ على إجرامِها قُتِلَتْ     ما بالُ أطفالِها بالذَّبحِ تُنْتَهَبُ؟!

المروج ٧، ص ١٣٤.

على سفارة بعث بها إمبراطور الروم سنة (٢٤٥هـ/ ٨٦٠م) برئاسة أطروبليس (Atrobilis) حول قضايا الفداء.

ولا نشك أيضاً في أنه ـ وهو يعيش قريباً من أهل الحلّ والعقد ـ سمع ورأى أكثر مما وصل إلينا من تراثه العظيم، وخاصة مما يتصل بعلاقات الخلافة مع الجناح الشرقي للعالم الإسلامي.

## الطبري والحديث عن الغرب الإسلامي

**فماذا عمّا نجده في الطبري عن علاقات الدولة الإسلامية بالجناح الغربي؟ ونقصد هنا بالخصوص إلى مغربنا الكبير وليس إلى (المغرب) الذي يعني غرب بغداد، أي بلاد الشام!**

يظهر أننا أمام حقيقةٍ شاخصة لا سبيل إلى تجاهلها... وهي أن اهتمام المؤرِّخين في المشرق بالخلافة العباسية جعلهم لا ينصرفون للحديث عن المغرب، ونجد في مقدمة هؤلاء المؤرِّخ الكبير الطبري الذي روى أدقَّ التفاصيل في تاريخه عن أحداث العراق وطبرستان مثلاً، ولكنه لا يذكر إلا لمحات خاطفة عن أهم الأحداث التي تشغل بال الغرب الإسلامي.

## فماذا كان حظ بلاد المغرب من تاريخ الطبري؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، أذكر هنا ما رُوي عن طائفة من تلامذة ابن جرير لذَّ لهم أن يحسبوا أيامه منذ بلغ الحلم إلى أن مات، ويقسِّموا على تلك المدة أوراق مصنَّفاته فصارَ لكلِّ يوم أربع عشرة ورقة[1].

فإذا انطلقنا من هذا المنطلق، فإن حظ بلاد المغرب ـ ومعه بلاد الأندلس! ـ سوف لا يتعدى أربع ساعات على أكثر تقدير!!

---

(١) أذكر من الطرائف التي علقت بالبال أن الناس كانوا يشيِّعون علماءهم في الغرب وإلى جانبهم تآليفهم تظهر للعيان، وكانوا يفضِّلون أن يقال عنهم مات فلان عن كذا تأليفاً وليس عن كذا سنّاً...
الفتوحات الكبرى لمحيي الدين بن عربي، ج ٢، ص ٣٧٣، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ومن غريب ما نلاحظه في تغطية الساعات الأربع هذه، أن الطبري رحمه الله استطرد أولاً، بذكر أحداث سنة (١٠٥هـ) في أحداث سنة (١٢٧هـ)، ثانياً، قام بطفرة ثمان وسبعين سنة (٧٨) وهو يحكي عن أحوال المغرب.

وهكذا فخلال صفحات ثلاث أَجْمَلَ فيها، نقلاً عن السَّرِي، فتح إفريقية على يد عبد الله بن سعد والأندلس على يد العبدَيْن: عبد الله بن عبد القيس وعبد الله بن الحصين، وأمر الجميع بمفاوضة الأجلّ[١] على التسليم حيث عقدت في المغرب أول اتفاقية بين الإسلام والنصرانية[٢].

«وما زال أهل إفريقية ـ يقول الطبري ـ من أسمح أهل البلدان وأطوعهم، إلى زمن هشام بن عبد الملك، وأحسن أمّة سلاماً وطاعة حتى دبّ إليهم أهل العراق، واستثاروهم شقّوا عصاهم وفرّقوا بينهم إلى اليوم».

وبهذه المناسبة يتحدث الطبري عن السفارة المغربية التي راحت إلى المشرق برآسة ميسرة المطغري لترفع إلى الخليفة هشام شكوى المغاربة بالولاة الذين انحرفوا عن تطبيق مبادئ الإسلام... لكن بطانة السوء حالت دون وصول السفارة إلى الخليفة، «فلما طال عليهم الأمد ونفدت نفقاتهم كتبوا أسماءهم في رقاع ورفعوا إلى الوزراء قائلين: هذه أسماؤنا فإن سألكم أمير المؤمنين عنا فأخبروه!».

ثم يأتي، بعد هذا، بِشِبْهِ برقية في أقلّ من بضعة أسطر يخبر بحركة طارق بن زياد وموسى بن نصير وولده عبد العزيز، ولكن من غير ذكر للاتفاقية التي أبرمها هذا الأخير في رجب ٧٤هـ/أبريل ٧١٣م مع ثيودمير (Théidemir)[٣].

---

(١) الأجلّ لقب كما نرى يقصد به الطبري الوالي جرجير الذي كان يمثّل هناك هراقليوس من طرابلس إلى طنجة، وقد ظهر استعمال (الأجل) كلقب من الألقاب الإسلامية الرسمية.
د. حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) د. التازي: التاريخ الديبلوماسي للمغرب، ج ٣، ص ٢٥٨.

(٣) Ibn Al-Athir: Annales du Maghreb et de l'Espagne, Trad et annotées par E. Fagnan, Alger 1868, p. 59.

أما عن معركة بلاط الشهداء وعن أميرها عبد الرحمن الغافقي فإنها لم تنل أيَّ اهتمام!!

وبعد هذا يتحدث إلينا في أحداث سنة (١٣٩هـ/ ٧٥٦ ـ ٧٥٧م) عن سَيْرِ عبد الرحمن الأول إلى الأندلس... التي ملَّكه أهلها أمرهم فولدُه ولاتها إلى اليوم.

وبمناسبة الحديث عن وقعة فخ (١٦٩هـ/ ٧٨٦م) (التي جرت في خلافة الهادي) وجد نفسه أمام إفلات إدريس بن عبد الله الذي عبر البحر الأحمر إلى مصر، وعلى بريدها (واضح) أحد موالي صالح ابن أمير المؤمنين المنصور، وقد نَعَتَهُ الطبري بوصفَيْن كلاهما ذميم: إنه رافضي وإنه خبيث!! الأمر الذي يؤكد أنه، أي الطبري، لم يكن مرتاحاً من أمر ذلك الإفلات الذي خلق المتاعب والمصاعب لأصدقائه العباسيين!

ويحكي مؤرِّخنا باختصار أن الإمام إدريس حُمل على البريد من مصر إلى أرض المغرب فوقع بأرض طنجة، بمدينة يقال لها (وليلة) فاستجاب له من بها، ولما تناهى إلى الهادي مساعدة واضح لإدريس ضرب عنقه وصلبه! ويقال إن الرشيد هو الذي ضرب عنقه! ثم يتحدث الطبري عن إرسال الشمّاخ اليمامي الذي قام ـ كما نعلم ـ بتصفية إدريس في أعقاب الرسالة المهمة التي بعث بها إلى معارفه في مصر، والتي أُهمل المؤرخون الحديث عنها وفي صدرهم الطبري.

وقد قام إبراهيم بن الأغلب بتطيير الأخبار إلى الرشيد الذي كافأ الشمّاخ بتولّيه بريد مصر! وعلى عادة الطبري، في حرصه على تزكية أخباره بالشعر، نجده يسوق هذا الشعر الذي يُظَنّ أنه للهنازي، والذي يعبِّر، مرة أخرى، عن موقف الطبري إزاء الذين قاموا بالعملية ضد إدريس:

أَتَـظُنُّ يا إدريسُ أنكَ مُفلِتٌ    كَيْدَ الخليفةِ أو يُفيدُ فِرارُ

فَلَيُدْركَنَّكَ أو تَحِلَّ بِبلدةٍ    لا يَهتدي فيها إليكَ نَهارُ

إن السيوفَ إذا انْتَضاها سُخْطُهُ    طالتْ وقَصَّرَ دُونَها الأعْمارُ

ملكٌ كأنَّ الموتَ يَتْبَعُ أمرَهُ    حتى يقال: تُطيعُهُ الأقدارُ!!

هذا كل ما تحدّث عنه الطبري من أحداث الغرب الإسلامي... وهو يؤكد ما ردَّدناه مراراً وتكراراً عن التقصير الملحوظ من الذين كتبوا عن علاقات الغرب الإسلامي، وخصوصاً علماء المشرق... فكلهم تحدثوا عن الصلات في العهد النبوي والعهد الخلافي وعن صلات دمشق ببغداد... وحتى النقود فقد حفلت باهتمام معظم المؤرِّخين، وفي صدرهم الطبري الذي يتحدث في أحداث عام ستة وسبعين عن ضرب عبد الملك بن مروان للدراهم والدنانير[1]؛ بَيْد أنّ أحداً منهم لم يتحدث عن بلاد المغرب الأقصى التي عرفت لها ـ علاوة على معالم الدولة ورسومها ـ تشكيلة كبيرة من النقود التي تزخر بها إلى اليوم المتاحف العالمية في الشرق والغرب.

ما أزال أذكر أنني في أعقاب محاضرة لي بالموسم الثقافي في دولة الإمارات العربية المتحدة لعام (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م) ألقى عليّ أحد الطلبة الحاضرين سؤاله: عمّا إذا كانت دولة الإمام إدريس معتبرة في عداد الحركات الانفصالية عن الدولة الإسلامية؟

إننا نعلم، كما أشرت، أن الخلافة العباسية بما تملكه من وسائل لم تستطع أن تخضع المغرب. وهكذا، فإن ما يحكى عن هارون الرشيد في قَوْلَتِهِ الذائعة يخاطب بها السحابة التي ظهرت ببغداد دون أن تدرَّ قطرة ماء: «اذهبي أيتها السحابة أنّى شئت فإن خَراجك راجع إليّ»، يعني أنه يملك الدنيا جميعها!!

كانت قَوْلَة هارون الرشيد، تلك، لا تعني المملكة المغربية لأن الدولة الإدريسية ـ كما سمعنا ـ جعلت حدّاً مبكراً للتبعية العباسية.

لِنَعُدْ بعد هذا للجواب الذي قلته للطالب عن دولة إدريس في المغرب.

---

(١) على ذكر النقود كمصدر مهم من مصادر التاريخ، نشير هنا إلى ما اكتشفه بعض العلماء عن ضرب نقود عربية خالصة في بعض أقاليم الشرق الأقصى (أرمينية سنة ٧٨هـ).
مهاب البكري: مجلة المسكوكات، العدد ٤ (١٩٧٣)، بغداد.

إن بُعْد المسافة بين بغداد وفاس كان سيعرِّض المغرب، لا محالة، إلى هذه الحركة طال الزمان أو قصر... وفي حال ما إذا تم ذلك الانفصال فإنه لن يكون أبداً لصالح العروبة والإسلام، لأن الذين كانوا يتزعمون الانفصال قوم لا يتكلمون العربية، وبالتالي فإن إسلامهم «على شوار»... كما يقول المثل المغربي، أي أنهم لا يزالون يستشيرون أمرهم حوله..! لكن هذه الحركة، وقد قام بها سليلٌ للعروبة ومن قلب الجزيرة العربية، حفيد للرسول عليه الصلوات... كانت بالفعل حركة تصحيحية على ما نعتقد، والدليل على ذلك أننا نرى المغرب قد استمر في أداء رسالته العربية والإسلامية بِغَيْرَةٍ زائدة إلى اليوم... أريد القول: إنه لولا حركة إدريس لكان المغرب اليوم يتكلم لغة غير اللغة العربية، ولربما كان دينه غير دين الإسلام.. فهل وجدنا صدى هذه الدولة عند الطبري على نحو ما وجدنا أصداء دول أخرى، وحكام آخرين..؟

أفلا يصحُّ، بعد هذا، أن نذكر الطبري في صدر أولئك الذين كانوا لا يشعرون ـ وهم يتحدثون عن الغرب الإسلامي ـ بمثل الحِماس الذي كانوا يتحدثون به عن المشرق على ما لاحظنا فيما أسلفناه؟!

وهل يصحُّ أن ننشد هنا قول الشاعر:

إذا لم يكنْ للمرءِ في دولةِ امرئٍ نصيبٌ ولا حظٌّ تمنَّى زوالَها؟!

**أثر الطبري في المؤرِّخين المغاربة**

ومع ذلك، فإن اسم الطبري، في المغرب يظلُّ، اسماً مقروناً بالكثير من التقدير والإكبار... وبالمناسبة أذكر أن في صدر التفاسير المخطوطة التي تفخر بها رفوف خزانة جامعة القرويين تفسير الإمام الطبري على رَقِّ الغزال.

لقد ظلَّ أسلوب الطبري في كتابه التاريخ قدوة لسائر المؤرِّخين في المغرب وخصوصاً من قاربوه في عصره أو جاءوا من بعده...

وبعد، فعلى نحو ما قلت في البداية، فإن موسوعة الطبري في التاريخ تظلُّ مصدراً من المصادر الأساسية التي تتناول العلاقات الخارجية بين الدول

الإسلامية الأولى ومختلف الأمم، وستظلُّ المرجع الأهم الذي يتطلب منا المزيد من العمل الجاد لجعل كنوزه في متناول قرّاء العربية كيفما كان مستواهم... وسيبقى دَيْناً علينا أن نبلِّغ صدى هذا الرجل العظيم إلى كل بيت في عالم العروبة والإسلام... نبلِّغ صداه بالتعريف بما ألَّفه وما كتبه لخدمة الإسلام والتعريف بمسيرته وحماية قواعده.

وإني لأغتنم هذه المناسبة لأقترح على السادة المشرفين على هذه الندوة، أن يعيدوا نشر تاريخ الطبري ليس مجرَّداً عن الفهارس التي عرفتها ـ قبل أكثر من قرن ـ أيام دو غُوي (De Goye) بل إضافة فهارس أخرى على تلك الفهارس... فهارس للألفاظ الحضارية، فهارس للوثائق السياسية والإدارية، فهارس للقوافي والأشعار... فهارس للحِكَم والأمثال... أكثر من هذا، أن يزوَّد بخرائط توضح المسالك والممالك، وبرسوم للنقود الساسانية والعربية التي كانت تستعمل في الجهات التي وصلها الإسلام... أعتقد أن كل ذلك مما يخدم المعرفة، ومما يبرز المكانة الكبرى التي يحتلها علماؤنا وأعلامنا في عالم الأمس واليوم.

## المصادر والمراجع

- د. حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار ١٩٧٨، دار النهضة العربية ـ القاهرة.
- رضوان ليولين روي: ندوة العلاقات الصينية ـ المغربية والتطلعات إلى مستقبلها المنعقدة في بيكين، يونيه/حزيران ١٩٨٨.
- مجيد خدوري: الصلات الديبلوماسية بين الرشيد وشارلمان، بغداد ١٩٣١.
- محمد بن إسحاق بن يسار: سيرة ابن إسحاق، تحقيق وتعليق محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ـ الرباط ١٣٩٦/١٩٧٦.
- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٠٧/١٩٣٩.
- محمد عبد الله عنان: السفارات النبوية، مجلة «الرسالة» المصرية، ٢٣ أبريل/نيسان ١٩٣٤. السفارات الخلافية والسلطانية وعلاقة الإسلام والنصرانية، «الرسالة» المصرية، ١١ مارس/آذار ١٩٣٥.
- محمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية، الأجزاء الأول والثاني والثالث والسابع، دار النفائس ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣/١٩٨٣.
- محمد بن علي الأكوع الحوالي: الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٢٣٣ (جمع وتحقيق)، دار الحرية للطباعة ـ بغداد ١٣٩٦/ ١٩٧٦.
- محمد علي دقة: السفارة السياسية وأدبها في العصر الجاهلي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق ١٩٨٤.
- نينا فكتورفنا بيغوليفسكيا (N.V. Pigolevski): العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن السادس الميلادي. نقله عن الروسية: صلاح الدين

عثمان هاشم، قسم التراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، دولة الكويت ١٩٨٣.

- د. **عبد الهادي التازي**: التاريخ الديبلوماسي للمغرب، ج ٣، ٤، مطابع المحمدية ـ فضالة، المغرب.

- د. **عبد الهادي التازي**: حول الوثائق المتعلقة بالدعوة للإسلام عن موسوعة (الحضارة الإسلامية)، ج ٢، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان ١٣٠٧/١٩٨٦.

- د. **التازي**: في العلاقات المغربية ـ الصينية، جريدة «العلم» المغربية، ٧ غشت ١٩٨٨، ص ١٢.

- د. **عز الدين إبراهيم**: الدراسات المتعلقة برسائل النبي ﷺ إلى ملوك في عصره، ضمن البحوث والدراسات المتقدمة لمؤتمر السيرة الثالث، ج ٦، ص ٢٤٧، دولة قطر ـ الدوحة (محرم ١٩٠٠).

- **يوري ميخايلوفتش كوبيشانوف**: الشمال الشرقي الأفريقي في العصور الوسيطة المبكرة وعلاقاته بالجزيرة العربية من القرن السادس إلى منتصف القرن السابع، نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم، منشورات الجامعة الأردنية ـ عمان ١٩٨٨.

**Michel Amari Diplomi, p. XII:**

Dictionnaire d'Histoire Universelle Editions Universitaires, Paris 1968.

**Traités** de Paix et de commerce et documents divers concernant les Relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale au Moyen âge, Recueillis par ordre de l'Empereur et publiés avec une introduction historique par M.L. DE Mas Latrie, Paris 1866-1868, p. 5-11-77.

Relations et commerce de l'Afrique Septentrionale ou Maghreb avec les nations Chrétiennes au Moyen âge, par le comte DE Mas Latrie, Paris 1886.



**Eginhard,** ap. Perts, T. 1er, p. 10; Adon, ap. Pertz, T. III, p. 320; Cité par Monsieur Amari; Diplomi, p. XII.

**D.F. Schmidt, Karl der Grosse and Hârûn al-Rashid,** in 1st. III, 1912.

**Duckler, Hârûn al-Rashid and Charles the Great,** 1931 (voir appendice et bibliographie).

**Le Strabge, Baghdad during the Abbâsid Caliphate,** Oxford 1924.

**Cyril Glassé: The concise Encyclopedia of Islam,** London 1988.

**Annales: Quos Script:** Abu Diafar Mohammed Ibn Djarir Attabari cum Abu Edidit, M.J. de Goeje-Brill, 1879-1881.

**Ibn El-Athir:** Annales du Maghreb et de l'Espagne traduites et annotées par E. Fagnan Alger, 1989.

**Journal Asiatique:** Maçoudi: Les Prairies d'or, Trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de courteille, Paris MDCCCLXI.

# أثر الطبري على المؤرّخين المغاربة

## دراسة تطبيقية مقارنة مع ابن عذاري المراكشي

**الدكتور عبد الواحد ننون طه**
**أستاذ بقسم التاريخ ـ كلية التربية**
**جامعة الموصل**

يعدُّ ما قام به الطبري من إنجاز في مجال التاريخ على درجة كبيرة من الأهمية. فقد اعتمد عليه المؤرِّخون اللاحقون في العصور التالية في كلِّ ما يتصل بالقرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام. ولم يقتصر أثر كتابه في التاريخ على المشرق فحسب، بل انتشر في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. وتتابع الورّاقون على نسخه، وتنافس العلماء والأمراء في اقتنائه، حتى يقال إنه كان بخزانة العزيز بالله الفاطمي ما يزيد على عشرين نسخة منه، إحداها بخطِّ المؤلِّف نفسه، كما تتابع المؤرِّخون في التذييل عليه، واختصاره. وقد أصبح لما يمتاز به من شمول ووفرة في المادة، يمثِّل نموذجاً يحتذى به المؤرِّخون الذين جاءوا بعده، إيماناً منهم بدقة الطبري، ونزاهته، وموضوعيته، وموقفه الحيادي.

ولم يشذَّ المؤرِّخون في مغرب العالم الإسلامي عن بقية إخوانهم في الإطِّلاع والاستفادة من هذا السِّفر الجليل، الذي ألَّفه الإمام الطبري، بل كان أحدهم سبّاقاً إلى الاهتمام به واختصاره، والتذييل عليه، فور وصوله إلى الأندلس،

وهو العالِم القرطبي عريب بن سعد (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)[١]. وكان لمختصره أثر واضح فيما كتبه ابن عذاري المراكشي فيما بعد، حيث اعتمده بالإضافة إلى تاريخ الطبري الأصلي. ويجدر بنا قبل الاسترسال في تبيان كيفية تأثُّر هؤلاء المؤرِّخين المغاربة بتاريخ الطبري، أن نبيِّن في نبذة مختصرة نطاق هذا التاريخ، ومنهج مؤلِّفه، إضافة إلى التعريف بابن عذاري وكتابه، ليتسنّى لنا عقد المقارنة بين الاثنين، وبيان مدى الأثر الذي تركه الطبري على هذا المؤرِّخ المغربي.

يحمل تاريخ الطبري اسم «تاريخ الرسل والملوك»، ويعرف أيضاً بـ «تاريخ الأمم والملوك»، وهو من أهم المصادر وأغزرها مادة تختصّ بالقرون الأولى للعلم في المجتمع الإسلامي[٢]. ويمكن أن يقسَّم هذا السِّفر الكبير إلى قسمين أساسيَّيْن: ما قبل البعثة المحمدية الشريفة، وما بعدها. وقد تعرَّض الطبري في القسم الأول إلى بدء الخليقة، وهبوط آدم وحواء، وإبليس، وقصة هابيل وقابيل، ثم عرض للأنبياء إلى الرسول الكريم محمد ﷺ. كما أرّخ للأمم القديمة كالساسانيين، وبني إسرائيل، والبيزنطيين، وعاد وثمود، وطسم وجديس وجرهم، وملوك اليمن. ثم تحدَّث عن أجداد الرسول تمهيداً لعصر الرسالة. وقد أورد حوادث هذا القسم على أساس المواضيع.

ويبدأ القسم الثاني بعهد الرسول ﷺ حتى سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٤م، ويمكن تقسيم هذا القسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

أ) عصر الرسالة والخلفاء الراشدين إلى سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م.

ب) عصر الدولة الأموية من سنة ٤١ ـ ١٣٢هـ/ ٦٦١ ـ ٧٤٩م.

---

(١) انظر: انخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، م ١، ج ٢، التدوين التاريخي، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٥٩.

ج) عصر الدولة العباسية من سنة ١٣٢ ـ ٣٠٢هـ/ ٧٤٩ ـ ٩١٤م[١].

لقد تأثرت نظرة الطبري إلى التاريخ في هذا القسم بدراسته وثقافته كمحدِّث وفقيه[٢]، لذلك فإن قيمة الروايات في نظره تعتمد على قوة أسانيدها، ويمكن أن يلخَّص منهجه في التأليف في نقطتين رئيسيتين:

١ ـ الاعتماد على الروايات، والتأكيد على أنه ناقل فقط لهذه الروايات، التي تحرّى أن تكون من طريق الثقات من الرواة والمؤرِّخين، لكنه وضع العهدة عليهم في صحتها، وذلك بقوله:

«... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قِبَلِنا وإنما أُتِيَ من قِبَلِ بعض ناقليه إلينا وإنا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا»[٣].

٢ ـ الحرص على الإسناد، وكلما كانت بداية الإسناد أقرب إلى الحادثة، كان ذلك أفضل للوصول إلى شاهد العيان. وربما كان اعتماد الطبري على الإسناد سببه وفرة المصادر المتيسرة في عهده. لكن الطبري لم يكن يفضِّل رواية على أخرى، وإنما يكتفي بعرض الروايات، وينتقي رواتها. وهو في كلِّ ذلك يتميَّز بالحياد التام، ويتجنب إعطاء حكم معيَّن في الأحداث التي يتطرق إليها. ويبدو أن حياده هذا كان عن ورع ودقّة علمية[٤].

---

(١) انظر شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩، ٢٦٣/١، عبد الرحمن حسين العزاوي: الطبري، ط ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨، ص ٩٤.

(٢) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠، ص ٥٥.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، نشر: دي غوييه، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، ٧/١.

(٤) مصطفى، المرجع السابق ٢٥٦/١، أنظر: محمد عبد الغني حسن، علم التاريخ عند العرب، مؤسسة المطبوعات الحديثة، القاهرة ١٩٦١، ص ٨.

وقد سار الطبري في تنظيم مادته في القسم الخاص بالتاريخ الإسلامي على ترتيب السنين، وهو ما يدعى بالنظام الحَوْلي، أو الحوليات (Annals)، الذي كما يدلُّ اسمه، يخضع لتعاقب السنين المفردة. ويعدُّ الطبري أول مؤلِّف مسلم دوَّن التاريخ، على هذه الطريقة، وبقي لنا كتابه. وهناك إشارات إلى مؤلِّفين آخرين سبقوا الطبري في هذه المجال، ولكن فُقِدَتْ معظم مؤلَّفاتهم ولم تصل إلينا[1]. وقد سار العديد من المؤرِّخين الذين جاءوا بعد الطبري على المنهج، أو النظام الحولي، من أمثال: ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، وابن الأثير (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)، وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، والذهبي، وغيرهم. وهكذا نلاحظ أن الطبري سار على طريقتين في التدوين، الأولى، بحسب الموضوعات، وقد اتَّبعها في القسم الذي أرّخ فيه لما قبل البعثة المحمدية الشريفة، وهو قسم صغير لا يتجاوز العُشْرِ (١/١٠) من كتابه الكبير. والطريقة الثانية، هي طريقة الحوليات، التي طبَّقها على تاريخ الإسلام منذ الرسالة، إلى سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٤م.

وكان الطبري يسير على قواعد أخرى ضمن منهجه التاريخي، منها، الإكثار من ذكر النصوص الأدبية، من خطب، ورسائل، وحوار، وشعر، في مختلف المناسبات التاريخية. كذلك كان يختتم عهد كل خليفة بالأخبار العامة عنه، مما لا يندرج ضمن النظام الحولي، مثل ذكر صفاته الجسمية، وأولاده، وأهله، ورجال دولته. وكان اهتمام الطبري منصبًّا، ولا سيما في القسم الإسلامي من تاريخه، على استقصاء أخبار الخلفاء والأمراء والولاة، والتركيز على الجوانب الشخصية من حياتهم. وبعبارة أخرى، فإنه جعل من الفرد القوة المحرِّكة، والمحور الذي تدور حوله الأحداث، ولم يولِ الشعوب اهتماماً كبيراً، ولا

(١) من أمثال كتاب «تاريخ سنيّ العالم» لأحمد بن علي بن يحيى المعروف بأبي عيسى بن المنجم، وكتاب «التاريخ على السنين» للهيثم بن عدي (ت ٢٠٦هـ/ ٨٢١م). أنظر محمد بن إسحق: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٨، ص ١٠٧، ١٤٦، وقارن فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣، ص ١٠١ ـ ١٠٥، السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١، ص ٨٧ ـ ٨٨.

تحدَّث عن تقاليدها، أو عاداتها، وأنشطتها، وحِرَفِها، وأعمالها. وقد تركزت اهتماماته على الجانب السياسي من حياة الدولة العربية الإسلامية، دون أن يعير الجوانب الاقتصادية والاجتماعية اهتماماً يذكر[1]. كما أهمل أحداث عصره، وأوجز فيها كثيراً، وكان يمكن أن يكون أكثر فائدة وتفصيلاً لتلك الأحداث التي عايشها، وكان شاهد عيان فيها[2].

اعتمد الطبري في كتابه على موارد عديدة سجَّلها في إسناد أخباره[3]، وهي في معظمها مستمدة من كتب مدوَّنة أتيح له الاطلاع عليها، وروايتها، أو الأخذ منها. وهي كتب جامعة كانت قد أُلِّفَتْ في القرنين السابقين عليه، أي الفترة ما بين ٥٠ ـ ٢٥٠هـ/ ٦٧٠ ـ ٨٦٤م على وجه التقريب. وهو بصفة عامة، كما يرى الأستاذ فؤاد سزكين[4]، لم يستخدم كتب معاصريه، كذلك فإن الأسماء الأخيرة في سلاسل إسناده ليست أسماء مؤلِّفين، بل أسماء رواة المصادر. وعلى أي حال، فقد احتفظ لنا الطبري في كتابه بكثير من النصوص التاريخية المبكرة، والتي ضاع رواتها ومؤلَّفاتهم، ولا نستطيع العثور عليها اليوم إلا في كتابه، الذي حاول فيه أن يصنّف كافة هذه الروايات العربية التي سبقته، فأنهى بذلك العصر الأول في تطوُّر الكتابة التاريخية. ولم يحاول أحد بعده أن يعيد فحص هذه المصادر التاريخية للحِقَبِ التي كتب عنها الطبري. وظلَّ المؤرِّخون اللاحقون في العصور التالية معتمدين على كتابه في كلِّ ما يخصُّ تاريخ الإسلام في القرون الهجرية الثلاثة الأولى[5].

أما أبو العباس أحمد بن محمد عذاري المراكشي، الذي عاش في النصف

---

(١) راشد البراوي: قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ط١ .، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٤.

(٢) مصطفى، المرجع السابق ١/٢٠٦.

(٣) انظر تفصيلات هذا الموضوع، جواد علي: «موارد تاريخ الطبري»، مجلة «المجمع العلمي العراقي»، ج ١، ١٩٥٠، ص ١٤٣ ـ ٢٣١، ج ٢، ١٩٥٢، ص ١٣٥ ـ ١٩٠، ج ٣، ١٩٥٤، ص ٦ ـ ٥٦.

(٤) تاريخ التراث العربي، م١، ٢/ ١٦٠.

(٥) انظر الدوري: المرجع السابق، ص ٥٦، مصطفى: المرجع السابق ١/ ٢٦١.

الثاني من القرن السابع وأوائل القرن الثامن للهجرة/الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، فيعدُّ من المؤرِّخين النوابغ الذين برزوا في مغرب العالم الإسلامي، لما يمثّله من تراث فكري، لا يمكن الاستغناء عنه في دراسة تاريخ المغرب والأندلس. ويتمثّل هذا التراث بالدرجة الأولى في تاريخه القيِّم الموسوم بـ «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب»، الذي ألَّفه في مراكش، أو في المنطقة الجبلية القريبة منها، في حدود سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢ ـ ١٣١٣م.

كان ابن عذاري على درجة كبيرة من الثقافة، نتيجة لاطّلاعه على مؤلّفات معاصريه ومن سبقه من المؤلّفين، ولاختلاطه مع العلماء والأخيار في عصره. وقد تميّز العصر الذي عاش فيه بنهضة ثقافية شاملة، انتعشت في ظلِّ الدولة المرينية (حكمت للفترة من ٦٦٨ ـ ٨٧٥هـ/ ١٢٦٨ ـ ١٤٧٠م)، التي شجع أمراؤها الحركة الثقافية العامة في المغرب العربي، وسلكوا طريق العلم كمبدأ لازم منذ نشأة هذه الدولة، حتى قيل: «إنهم لم يوفَّقوا في السياسة كما توفَّقوا في نشر العلم»[1]. وقد نال علم التاريخ نصيباً كبيراً من الاهتمام في هذا العصر، إذ نبغ مؤرِّخون كبار اهتموا بتاريخ المغرب منذ الفتح العربي الإسلامي إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كان من أهمهم، أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي، المعروف بابن أبي زرع (ت ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م)، ولسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، وعبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) وغيرهم[2].

ولم تكن هذه الحركة الثقافية في المغرب بمعزل عن المشرق وبقية العالم الإسلامي، فقد كان هناك تواصل فكري، وتلاحم وثيق بين هؤلاء ونُظَرائهم في المشرق. وكانت الأحداث الجارية في كلِّ بلد من بلدان الإسلام، هي محطَّ

(١) عثمان عثمان إسماعيل: تاريخ شالة الإسلامية، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٥، ص ٢٧٤، وانظر عن ازدهار الحركة الثقافية في هذا العصر، محمد المنوني: ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٧٩، ص ١٩٣ ـ ١٩٧.

(٢) إبراهيم حركات: المغرب عبر التاريخ، ط ٢، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٤، ٢/ ١٥٣ ـ ١٩٤.

اهتمام وحوار ومناقشة بين هؤلاء العلماء وكان ابن عذاري مهتمّاً إلى درجة كبيرة بأخبار الخلفاء والأئمّة والأمراء في المشرق والمغرب، وقد عُرِف عنه حبُّه للمناظرة من زملائه العلماء الذين يشاطرونه نفس الاهتمام. وكان تأليفه لكتاب «البيان المغرب» تلبية لدعوة لا يمكن ردُّها من أحد هؤلاء الزملاء[1].

وعلى الرغم من تأخر زمن تأليف هذا الكتاب (أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن للهجرة)، لكنه يحتوي على أخبار كثيرة وروايات نادرة، تجعله يرقى إلى مستوى الأصول الأولى التي لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة تاريخ شمال أفريقيا والأندلس. إن هذه المادة التي يقدِّمها ابن عذاري تفوق كل ما كتب بعده من التواريخ المغربية والأندلسية، سواء من حيث الوفرة، أو التنوُّع، أو الرجوع إلى كتب التاريخ التي سبقته، وهنا تكمن أهمية كتاب ابن عذاري. وهو في هذا يشابه تاريخ الطبري، لأن كلًّا منهما يعتمد على أصول مفقودة، لا يمكن العثور عليها إلا في كتابيهما. ولهذا، فإن قيمة «البيان المغرب» بالنسبة لتاريخ المغرب والأندلس، تضاهي قيمة «تاريخ الرسل والملوك» بالنسبة لتاريخ المشرق في القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

ويتألف كتاب ابن عذاري، بحسب تقسيم المؤلِّف، من ثلاثة أجزاء[2]. بحث في الجزء الأول تاريخ شمال أفريقيا منذ الفتح العربي الإسلامي حتى ظهور المرابطين والموحِّدين. وتناول ابن عذاري في الجزء الثاني أخبار الأندلس مبتدئاً بالفتح، وعصر الولاة، ثم بعهد الأمويين في عصرَيِ الإمارة والخلافة، وما أعقبها من قيام الدولة العامرية، والفتنة في قرطبة، وملوك الطوائف، إلى دخول الأندلس ضمن الحكم المرابطي سنة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م. وتحدَّث في الجزء الثالث عن أخبار الدولة المرابطية اللمتونية، منذ أول نشأتها في المغرب حتى توسُّعها وسيطرتها على الأندلس. كما تناول قيام الدولة الموحِّدية، والصراع بينها وبين المرابطين، وتمكُّنها من دحرهم، وانضواء المغرب والأندلس تحت

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر: كولان وليفي بروفنسال، ليدن ١٩٤٨، أعادت دار الثقافة نشره في بيروت، ١/١ ـ ٢.

(٢) البيان المغرب: ٣/١ ـ ٥.

لوائها، إلى أن سقطت على يد المرينيين في سنة ٦٦٨هـ/١٢٦٨م. وقد نشرت معظم أقسام كتاب «البيانِ المغرب» في طبعات متعددة، فأصبح متداولاً بين أيدي الباحثين[١].

إن الجوَّ العلمي الذي أشرنا إليه في عصر ابن عذاري، يدلُّ دلالة واضحة على انتشار المعارف والعلوم الإنسانية في البيئة التي عاش فيها هذا المؤرِّخ. ويظهر مما كتبه ابن عذاري أنه كان واسع الاطلاع على الكثير من المؤلَّفات التي سبقته، سواء في المشرق أو في المغرب، وأنه كان كَلِفاً بأخبار هذه البلاد جميعاً. ولا بدَّ أن يكون هذا الاهتمام قد دفعه إلى المزيد من الاطلاع والبحث والتعرُّف على أساليب المؤرِّخين ومدارسهم في كتابة التاريخ. وتكفي القائمة الطويلة التي أوردها في مقدمة كتابه، والتي يذكر فيها المصادر التي نقل منها أخباره، لتأييد هذا الأمر. ويأتي تاريخ الطبري في مقدمة هذه الموارد التي أشار إليها ابن عذاري، حيث ابتدأ به، باعتباره أول المظان التاريخية التي اطَّلع عليها، ونقل منها[٢].

كان ابن عذاري، إذاً، على معرفة بالمدارس التاريخية وأساليب الكتابة التي سادت قبله، والتي يأتي في مقدمتها أسلوب الحوليات، الذي اتَّبعه محمد بن جرير الطبري، فسار ابن عذاري على هذه الطريقة، لكنه لم يتوقف عندها، بل حاول أن يطعِّمها بما كان معروفاً من أساليب أخرى في التدوين التاريخي، والتي تطوَّرت واستمرت إلى عهده، مثل أسلوب الرواية، أي اختصار الأخبار وروايتها كحادثة واحدة متصلة، بغضِّ النظر عن السنين التي وقعت فيها الحادثة التاريخية. كذلك فقد استفاد ابن عذاري من الأسلوب الآخر الذي كان شائعاً في التدوين، وهو الكتابة عن تاريخ المدن بشكل منفصل، وتختلط في هذه الحالة المعلومات التاريخية بالمعلومات الجغرافية. وكانت هذه الظاهرة أمراً مألوفاً، لأن المؤرِّخين المسلمين، ولا سيما في المغرب والأندلس، كانوا

---

(١) انظر محمد المنوني: المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٣، ١/٦٦ ـ ٦٧.
(٢) البيان المغرب: ١/٢.

يبدأون تأريخهم بالحديث عن جغرافية البلد الذي يؤرِّخون له[١].

حاول ابن عذاري أن يوفّق بين هذه الأساليب كافة، في تدوين كتابه «البيان المغرب» فاتخذ، متأثراً بتاريخ الطبري، مبدأ الحوليات أساساً في الترتيب، إذ ابتدأ بسنة ٢١هـ/ ٦٤١ ـ ٦٤٢م، التي افتتح فيها عمرو بنُ العاص مدينة الإسكندرية[٢]. ثم سار على هذا النسق، الذي أطلق عليه اسم «نسق التاريخ»[٣] لكنه طوَّر في هذا الأسلوب ليجعله ملائماً للتدوين، فمزجه بالأسلوبين اللذين أشرنا إليهما أعلاه، أي الرواية، وكتابة تاريخ المدن والجماعات. وقد خدمته هذه الطريقة في عرض الأحداث بشكل أفضل، فحينما لا يكون المؤلِّف متأكداً من السنين، يختصر الأحداث ويرويها كحادثة واحدة خَشْيَةَ أن ينقطع السياق. كذلك كان يتخذ أسلوب الرواية في المجالات التي تتوافر فيها معلومات كثيرة، ويتضح ذلك من العنوانات التي يضعها والتفريعات التي يقوم بها لتفصيل الأحداث. وخلال روايته هذه يقوم أيضاً بتسجيل الأخبار بحسب السنين. وهذه الطريقة المزدوجة في تسجيل التاريخ سمحت له أن يقدِّم معلومات مختصرة عن أحداث أقل أهمية، ولا تتوافر لديه عنها روايات كافية، فخصَّها بسطر، أو ببضعة أسطر، أو أكثر، على الطريقة الحولية، في حين أنّه أسهب في الأحداث الأخرى بشكل روائي تفصيلي حينما توافرت له المادة الكافية لذلك[٤].

ويشابه ابن عذاري الطبري في التزام جانب الحياد بالنسبة لذكر الأحداث التي يتكلم عليها، والأشخاص الذين يدوِّن تأريخهم. وهو لا يتورَّط في المديح، أو الذم، أو استخدام عبارات المَلَق التي أكثر غيره من المؤرِّخين استخدامها. وقد ترك مهمة الإشادة، أو الانتقاص لمن ينقل عنهم من الرواة والمؤرِّخين. وهو في هذا يساير منهج الطبري، الذي أعلن عنه في مقدمة كتابه

(١) انظر حسين مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٦٧، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) البيان المغرب: ١/ ٨.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٢٢٧، ٢٥٦.

(٤) انظر عبد الواحد ذنون طه: «موارد تاريخ ابن عذاري المراكشي عن شمال أفريقيا من الفتح إلى بداية عهد المرابطين»، مجلة «المجمع العلمي العراقي»، ج ٤، م ٣٦ (١٩٨٥)، ص ٢١٥.

«تاريخ الرسل والملوك»، وذلك بوضع المسؤولية التاريخية المتعلّقة بصحّة الأخبار، على الرواة الذين نقل عنهم[1]. ولكن ابن عذاري يقوم في بعض الحالات بتأييد بعض المسائل التاريخية التي يكون مقتنعاً بصحتها، فيدعمها بوجهة نظره، ويقدِّم عليها الأدلّة والبراهين. ففي حديثه عن الخليفة الموحِّدي يعقوب المنصور (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٨٤ ـ ١١٩٩م)، يقول «وأما ما ذكر عنه من قتل أخيه وعمِّه فقد تضطر الملوك إلى هذا...»، ثم يشير إلى عدد كبير من الملوك والأمراء والحكام الذين قتلوا إخوتهم، أو أبناءهم، أو أعمامهم، ويختتم كلامه بالقول: «وسياسات الملوك لا تعرض للامتحان ولا تحتمل التمحيص»[2].

كذلك ضمَّن ابن عذاري كتابه الكثير من النصوص الأدبية، التي تشمل الأشعار، والخطب، والرسائل؛ وهو لا يختلف عن الطبري أيضاً، في ذكره لبعض الأخبار العامة، بعد انتهاء عهد معظم الخلفاء والأمراء الذين يتناول الحديث عنهم، ولا سيما في العهد الموحِّدي، فيذكر نبذة عنهم، وعن أولادهم، وشخصياتهم، ورجال دولتهم، مما لا يندرج ضمن الأسلوب الحولي. ولكن يتميَّز ابن عذاري من الطبري في ذكره لبعض المسائل الاجتماعية والاقتصادية، والتعرّض لحياة الشعوب التي يتحدث عنها، فهو وإن كان يكتب تاريخاً سياسياً بالدرجة الأولى، لكن هذا التاريخ كان مطعَّماً ببعض الجوانب الأخرى التي تكشف طبيعة الحياة العامة للناس في شمال أفريقيا والأندلس، ضمن الحِقَبِ التي تعرَّض إليها في تأريخه الكبير.

وهناك ناحية أخرى ـ ربما كان فيها ابن عذاري أيضاً متأثراً بالمنهج الذي سار عليه الطبري ـ وهي قلّة الحديث عن الأحداث التي عاصرها المؤلِّف فعلاً. فإن كان الطبري قد ضَنَّ علينا بالتفصيلات الخاصة بالفترة التي عاصرها في العصر العباسي، فإننا نجد أن ابن عذاري يتوقف تماماً عن تدوين الأحداث

---

(١) تاريخ الرسل والملوك: ١/ ٧.
(٢) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب/ قسم الموحِّدين، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الغرب الإسلامي ببيروت، ودار الثقافة بالدار البيضاء ١٩٨٥، ص ٢٣٤.

التي أعقبت استيلاء المرينيين على مدينة مراكش، وسقوط دولة الموحِّدين سنة ٦٦٨هـ/١٢٦٨م علماً أنه عاش بعد هذا التاريخ بفترة طويلة قد تصل إلى نصف قرن من الزمن[١]. وهكذا، حرمنا من رواية شاهد عيان للأحداث التي عاصرها المؤلِّف. ويبدو أن ابن عذاري تعمَّد هذا الإجراء للتخلص من الإحراج الذي قد تسبّبه الكتابة عن أحداث لا يزال أبطالها على قيد الحياة.

وإذا ما انتقلنا إلى كيفية استفادة ابن عذاري المراكشي من مادة كتاب «تاريخ الرسل والملوك» للطبري، نجد أنه اعتمد عليه في بعض النصوص الخاصة، التي تتعلق بالمشرق بالدرجة الأولى. ولنا أن نتوقع أن هذا الاعتماد لم يكن كبيراً جداً نظراً لاقتصار «البيان المغرب» على أحداث المغرب والأندلس. ولكن ابن عذاري يشير إلى قيامه بتأليف تاريخ عن المشرق، أسماه بـ «البيان المشرق في أخبار المشرق»[٢]. ولم يصلنا هذا الكتاب، أما الإحالات القليلة التي أشار فيها ابن عذاري إلى كتابه هذا، فتتضمَّن معلومات عن العصر الراشدي[٣]، والدولة العباسية[٤]، والفاطميين في مصر[٥]. كما وردت إشارات أخرى عن أخبار مشرقية، يعتقد أنه استلّها من كتابه عن المشرق، لكنه لم يُشِرْ إلى ذلك صراحة، مثل فتوح عبد الله بن عامر في أرض فارس[٦]، وذكر وفيات عدد كبير من الصحابة في سنوات متفرقة[٧]، وولادة الحجاج بن يوسف الثقفي[٨]، ووفاة محمد بن جرير الطبري[٩]، وأبي الطيب المتنبي[١٠].

ويتضح من هذا أن كتاب «البيان المشرق في أخبار المشرق» يمكن أن يكون

(١) انظر المصدر نفسه: ص ٤٤٧.
(٢) البيان المغرب: ١/ ١٤.
(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٤، ١٥.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ٦٦، ٧٠.
(٥) المصدر نفسه: ١/ ٢٩٩.
(٦) المصدر نفسه: ١/ ١٤.
(٧) المصدر نفسه: ١/ ١٤.
(٨) المصدر نفسه: ١/ ١٥.
(٩) المصدر نفسه: ١/ ٨٨.
(١٠) المصدر نفسه: ١/ ٢٨٨.

كتاباً جامعاً، تناول فيه ابن عذاري أخبار المشرق العربي الإسلامي، والدول التي قامت فيه. وقد عدّ مصر من ضمن المشرق، فذكر أخبار أمرائها هناك. فعلى سبيل المثال، لم يفصل في الحديث عن العزيز بالله الفاطمي (نزار بن معدّ) في أخبار سنة ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م، بل أحال القارئ إلى كتابه عن المشرق بالقول: «وقد ذكرنا بعض أخباره في أمراء مصر في «أخبار المشرق»[1]. ويحتمل جداً أن ابن عذاري اعتمد، في تأليفه لهذا الكتاب، اعتماداً كبيراً على تاريخ الطبري، ولا سيما في الأحداث التي تقع ضمن الحقبة التي تناولها الطبري. وأنه سار في «البيان المشرق» أيضاً على طريقة الحوليات، متأثراً بالطبري، وذلك قياساً على ما وردنا في أخبار مرتَّبة بحسب السنوات، وعلى ما جاء في كتابه الثاني الذي وصل إلينا، وهو «البيان المغرب».

أما اعتماد ابن عذاري على تاريخ الطبري في هذا الكتاب الأخير، فكان محدوداً، كما أسلفنا، ولكنه مع ذلك لم يغفل جهد هذا المؤرِّخ المشرقي القدير، بل أورده على رأس قائمة موارده المتعددة، التي أشار إليها في مقدمة كتابه، لما له من أهمية خاصة. ومن المؤكد أن ابن عذاري قد اطَّلع على نسخة كاملة من تاريخ الطبري. لكنه مع ذلك اعتمد أيضاً على المختصر الذي أعدّه عريب بن سعد القرطبي لهذا التاريخ، الذي وصل إلى الأندلس على أيدي علماء رحلوا إلى المشرق، وسمعوا الطبري، وأخذوا عنه كتبه ومصنَّفاته في التاريخ والتفسير[2]. وقد أشار ابن عذاري إلى اعتماده لمختصر عريب بن سعد في أماكن متفرقة من كتاب «البيان المغرب». وتتركز معظم النصوص التي أشار إليها في هذا المجال على محاولات العرب العسكرية الأولى في شمال أفريقيا. وقد أوردها ابن عذاري على الطريقة الحولية مُسْنَدَةً إلى مختصر عريب للطبري بالشكل الآتي:

١ ـ «وفي سنة ٣٣ كانت غزوة عبد الله بن أبي سرح أفريقية، مرة ثانية، حين

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ٢٢٩.

(٢) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ١/ ٦٢، ١/ ٦٢، ٢/ ٢٠٧.

نقض أهلها العهد. هكذا ذكر عريب في مختصره...»[1].

٢ ـ «وفي سنة ٤١... وفيها غزا معاوية بن حُدَيْج أفريقية المرة الثانية. قال عريب في مختصره: ذكر أهل العلم بأخبار أفريقيا أن معاوية بن حديج نزل جبلاً فيها، فأصابه فيه مطر شديد، فقال: إن جبلنا هذا لممطور! فسمِّي البلد ممطوراً إلى الآن. وقال: اذهبوا بنا إلى ذلك القرن. فسمِّي ذلك الموضع قرناً. وكانت لمعاوية هذا إلى أفريقية ثلاث غزوات»[2].

٣ ـ «وفي سنة ٤٣... قال عريب في مختصره للطبري: فيها غزا عقبة بن نافع المغرب، وافتتح غدامس...»[3].

٤ ـ «وأغزى معاوية بن حديج جيشاً في البحر إلى صقلية في مِائتي مركب، فسبوا وغنموا وأقاموا شهراً، ثم انصرفوا إلى أفريقية بغنائم كثيرة... وبعث ابن حُدَيْج بالخُمْس إلى معاوية بن أبي سفيان. هكذا نصَّ عريب في مختصره للطبري»[4].

وباستثناء النص الأول، الخاص بسنة ٣٣هـ[5]، لا يمكن العثور على هذه النصوص في نص الطبري المطبوع. وربما كان عريب بن سعد ينقل، أو يختصر من نسخة أخرى موسَّعة لم تصل إلينا.

أما نصوص ابن عذاري المنقولة عن تاريخ الطبري مباشرة، فهي مختصرة في غالب الأحيان. وهي تتألف من أخبار صغيرة من جملة الحوادث التي يوردها الطبري في نهاية كل عام. ومن مقارنة النصوص مع الطبري، نجد أحياناً بعض الاختلافات اليسيرة، مثل إضافة كلمة، أو تصحيف في لفظة. فعلى سبيل المثال، ينقل ابن عذاري قول الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه لعبد الله بن

(١) البيان المغرب: ١/ ١٤.
(٢) المصدر نفسه: ١/ ١٥.
(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٥.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ١٦ ـ ١٧.
(٥) انظر تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ٦٣٤.

سعد بن أبي سرح، حين وجَّهه لفتح أفريقية:

«إن فتح الله عليك أفريقية فَلَكَ مما أفاء الله على المسلمين خُمْس الخُمْس نَفَلاً»[1].

أما نص الطبري، فهو كما يأتي:

«... إن فتح الله عزّ وجلّ عليك غداً أفريقية فَلَكَ مما أفاء الله على المسلمين خمس الخمس من الغنيمة نفلاً...»[2].

وينقل ابن عذاري من حوادث سنة ٢٨هـ/٦٤٨م ما يأتي:

«غزا حبيب بن مَسْلَمة قورية من أرض الروم، ذكر ذلك الطبري وغيره»[3]. في حين أنّ النص عند الطبري، برواية الواقدي، بالشكل الآتي:

«وفي هذه السنة غزا حبيب بن مَسْلَمة سورية من أرض الروم»[4].

وأحياناً لا نجد في تاريخ الطبري الخبر ضمن السنة التي يشير إليها ابن عذاري، مثال ذلك: يسند الأخير إلى الطبري خبر غزوة معاوية بن حُدَيْج الكندي لأفريقية عام ٤٥هـ/٦٦٥م[5] وهو خبر لا يَرِدُ في المطبوع من تاريخ الطبري، وإنما ورد بصيغة أخرى في حوادث سنة ٤٧هـ/٦٦٧م، إذ يشير الطبري إلى ذلك بقوله:

«وفيها عُزِلَ عبد الله بنُ عمرو بن العاص عن مصر، ووَلِيها معاوية بن حُدَيْج، وسار فيما ذكر الواقدي في المغرب...»[6].

وينسب ابن عذاري إلى الطبري قوله إن الخليفة هارون الرشيد عقد لابنه

---

(١) البيان المغرب: ١/١٣.
(٢) تاريخ الرسل والملوك: ٢/٥٩٧.
(٣) البيان المغرب: ١/١٤.
(٤) تاريخ الرسل والملوك: ٢/٦٠٢.
(٥) البيان المغرب: ١/١٦.
(٦) تاريخ الرسل والملوك: ٣/٢٠٤.

محمد ولاية العهد في شعبان سنة ١٧٣هـ/ ٧٨٩م، وسمّاه الأمين. أما النص عند الطبري فيختلف قليلاً، ويَرِدُ برواية محمد بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الحجي[١]، كما يَرِدُ أيضاً ضمن أحداث سنة ١٧٥هـ/ ٧٩١م[٢].

وعلى أي حال، فإن بقية الروايات التي يشير فيها ابن عذاري إلى اعتماده فيها على الطبري، لا تتعدى بعض الأخبار الأخرى، مثل ذكر خبر صغير عن صاعقة وقعت في المسجد الحرام سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م، وقتلت رجلين. وكذلك عن حجِّ الخليفة هارون الرشيد إلى الكعبة في السنة التالية ١٨٦هـ/ ٨٠٢م، وكتابته لعقد البيعة لابْنَيْهِ الأمين والمأمون، وتعليقه في الكعبة المشرفة[٣]. ويلاحظ على هذه النصوص، أنها أُخذت باختصار، مع عدم الإشارة إلى القصائد الشعرية التي قيلت في تلك المناسبات، وأوردها الطبري في تاريخه.

كذلك فقد نقل ابن عذاري عن تاريخ الطبري بعض النصوص التي تتعلق بفتح الأندلس، فيقول في مسألة أول من دخل هذه البلاد من المسلمين ما نصه:

قال الطبري: «أتوها من برِّها وبحرها، ففتحها الله تعالى على المسلمين هي وإفرنجة، وازداد في سلطان المسلمين مثل أفريقية، ولم يزل أمر الأندلس لأفريقية حتى كان زمن هشام بن عبد الملك، فمنع البربر أرضهم، وبقي من في الأندلس على حالهم. هذا نصُّه. وإن ذلك كان سنة ٢٧ من الهجرة الكريمة»[٤].

وليس هنا مجال مناقشة مدى صحة هذه الرواية، التي ينقلها ابن عذاري، في معرض تعداده للأقوال التي ذكرت عن دخول المسلمين إلى الأندلس. ولكن الذي يعني البحث هنا، هو طريقة التعامل مع الرواية، وكيفية أخذها من قِبَلِ

(١) انظر البيان المغرب: ١/ ٩٣، وقارن تاريخ الرسل والملوك: ٣/ ٦٥٢.
(٢) تاريخ الرسل والملوك: ٣/ ٦٢٠.
(٣) البيان المغرب: ١/ ٩٣، تاريخ الرسل والملوك: ٣/ ٦٥١ فما بعدها.
(٤) البيان المغرب: ٢/ ٤.

ابن عذاري، الذي استلّها من تاريخ الطبري، وأكد ذلك بقوله: «هذا نصه». ولكن مع ذلك، أسقط نحو ثلاثة أسطر من قول الطبري، تتعلق ببعض التغييرات التي أجراها الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، في القيادات الإدارية في شمال أفريقيا ومصر[1].

وينسب ابن عذاري إلى الطبري قوله، إن التقاء موسى بن نصير وطارق بن زياد في الأندلس «كان على قرطبة»[2]. وبمراجعة تاريخ الطبري، الذي يشير إلى هذه الأحداث سنة ٩٣هـ/ ٧١١م، لا نجد أثراً لهذا القول. بل نجد نصاً فيه إشارة إلى عبور موسى بن نصير إلى الأندلس، والتقائه طارق بن زياد، في مكان لم يحدِّده الطبري، ومن ثم توجّه طارق إلى مدينة طليطلة لاستكمال الفتح[3]. وعلى أي حال، فإن اهتمام الطبري كان قليلاً جداً بالأحداث في المغرب والأندلس. لهذا فإن استفادة ابن عذاري منه في هذا المجال كانت محدودة للغاية. ولكن هذا لا يمنع تطرُّق الطبري إلى ذكر بعض الأحداث المهمة في شمال أفريقيا، والتفصيل فيها، منها على سبيل المثال، مسألة مقتل يزيد بن أبي مسلم، والي أفريقية سنة ١٠٢هـ/ ٧٢٠م[4]. ونلاحظ أن ابن عذاري، الذي اطَّلع على هذه الرواية، وأشار إلى ذكر الطبري لها، لكنه مع ذلك لم يأخذ بالتفاصيل التي قدَّمها الأخير، واكتفى بأن أشار إلى ذلك إشارة عابرة، ضمن حديثه عن ولاية عنبسة بن سحيم الكلبي في الأندلس[5].

يتضح مما تقدّم أن أثر الإمام محمد بن جرير الطبري كان واضحاً على ابن عذاري المراكشي، ولا سيما في اتِّباع الأخير لأسلوب الحوليات في تدوين التاريخ، وفي طريقة معالجة بعض الأحداث، وتقسيم مادة الكتاب، والمنهج المتبَّع في التأليف. لكن تطوُّر الكتابة التأريخية بعد عصر الطبري، أوجدت

(١) تاريخ الرسل والملوك: ١/ ٢٨١٧.
(٢) البيان المغرب: ٢/ ١٦.
(٣) تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٢٥٤.
(٤) المصدر نفسه: ٢/ ١٤٣٥.
(٥) البيان المغرب: ٢/ ٢٧.

أساليب جديدة في التدوين. وقد أثَّرت هذه الأساليب على المؤرِّخين المغاربة، ومنهم ابن عذاري، فمزج مختلف هذه الأساليب التي كانت سائدة في عصره. ولكن السِّمة الغالبة على سِفْرِهِ الضخم ظلت متأثرة بشيخ المؤرِّخين في المشرق الإمام محمد بن جرير الطبري. وقد اعتمد ابن عذاري على كتابه «تاريخ الرسل والملوك» ضمن موارده، سواء أكان ذلك الاعتماد من طريق الاستفادة من مختصره، الذي أعدَّه العالم القرطبي عريب بن سعد، أم الاستخدام المباشر لتاريخ الطبري. وعلى الرغم من قلّة النصوص المتعلّقة بالمغرب والأندلس التي أوردها الأخير، قياساً إلى كتابه الكبير، الذي اختصَّ بتاريخ المشرق الإسلامي بالدرجة الأولى، فقد استطاع ابن عذاري أن يستفيد من هذه النصوص، ويوظفها لخدمة تاريخ المغرب والأندلس. وقد أكد بهذا على وحدة الثقافة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب، وأن جهود علماء المسلمين متكاملة، وإن تباعدوا في الزمان والمكان.

## قائمة المصادر والمراجع

* إسماعيل، عثمان عثمان.

١ ـ تاريخ شالة الإسلامية، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٥.

* بالنثيا، انخل جنثالث.

٢ ـ تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

* البراوي، راشد.

٣ ـ قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

* حركات، إبراهيم.

٤ ـ المغرب عبر التاريخ، ط٢، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء ١٩٨٤.

* حسن، محمد عبد الغني.

٥ ـ علم التاريخ عند العرب، مؤسسة المطبوعات الحديثة، القاهرة ١٩٦١.

* الدوري، عبد العزيز.

٦ ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠.

* روزنتال، فرانز.

٧ ـ علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣.

* سالم، السيد عبد العزيز.

٨ ـ التاريخ والمؤرِّخون العرب، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١.

* سزكين، فؤاد.

٩ ـ تاريخ التراث العربي، التدوين التاريخي، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

* الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.

١٠ ـ تاريخ الرسل والملوك، نشر: دي غوييه، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١.

* طه، عبد الواحد ذنون.

١١ ـ «موارد تاريخ ابن عذاري المراكشي عن شمال أفريقيا من الفتح إلى بداية عهد المرابطين»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ٤، م ٣٦ (١٩٨٥)، ص ٢٠١ ـ ٢٦٢.

* ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد.

١٢ ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر: كولان وليفي بروفنسال، ليدن ١٩٤٨، ج ١ و٢.

* ابن عذاري.

١٣ ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب/ قسم الموحِّدين، حقَّقه: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ودار الثقافة بالدار البيضاء ١٩٨٥.

* العزاوي، عبد الرحمن حسين.

١٤ ـ الطبري، ط١، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨.

* علي، جواد.

١٥ ـ «موارد تاريخ الطبري»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ١،

(١٩٥٠)، ص ١٤٣ ـ ٢٣١، ج ٢ (١٩٥٢)، ص ١٣٥ ـ ١٩٠، ج ٣ (١٩٥٤)، ص ٦ ـ ٥٦.

* ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي.

١٦ ـ تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.

* مصطفى، شاكر.

١٧ ـ التاريخ العربي والمؤرِّخون، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.

* مؤنس، حسين.

١٨ ـ تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد ١٩٦٧.

* المنوني، محمد.

١٩ ـ المصادر العربية لتاريخ المغرب في الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٣.

* المنوني، محمد.

٢٠ ـ ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٧٩.

* ابن النديم، محمد بن إسحق.

٢١ ـ الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٨.

# الطبري المؤرخ ومنهجيته في التاريخ
# مقارنة بمنهجية ابن خلدون

**الدكتور الشيخ الأمين محمد عوض الله**
**مدرِّس التاريخ الإسلامي**
**جامعة الإمارات العربية المتحدة**

## مراحل التدوين التاريخي:

أورد الذهبي نصاً مهماً في كتابه (تذكرة الحفاظ)، وينقله عنه ابن تغري بردي والسيوطي، السنة التي بدأ فيها تدوين العلوم العربية في الإسلام بأنها سنة ١٣٣هـ فهو يقول: «... في سنة ثلاث وأربعين ومِائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر، في تدوين الحديث، والفقهِ، والتفسير، فصنّف ابن جريج بمكة، ومالك (ابن أنس) الموطّأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان بالكوفة، وصنَّف ابن إسحاق المغازي، وصنَّف أبو حنيفة، رحمه الله، الفقهَ والرأي، ثم بعد يسير صنَّف هشيم والليث (ابن سعد) وابن لبيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب... وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الأئمّة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»[1].

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٥١ وص ٢٢٩. وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج ١، ص ٣٥١. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٢٦١.

ويتنبَّه الذهبي في هذا النص إلى حقائق عدة متصلة بنشأة العلوم الإسلامية، ولعلَّ أهمها مرورها في القرن الثاني ـ في سنة ١٤٣هـ كما يقول ـ من مرحلة التسجيل (غير المرتب) إلى التصنيف المبوَّب، وتوافق تصنيف مختلف العلوم بعضها مع بعض في عصر واحد، وظهور التصنيف في مختلف البقاع الإسلامية معاً... فإذا تجاوزنا تحديد سنة ١٤٣هـ كَسِنَة انقلابية، وضيَّقنا الدائرة حتى لا تشمل غير علم التاريخ وما يتصل به من المغازي وأيام الناس والفتوح... إلخ، فيمكننا أن نلاحظ في نشأة التدوين التاريخي مروره بمراحل ثلاث، توازي، إلى حدٍّ كبير، ما مرّ به علم الحديث أو غيره من علوم العرب، ولكنها ليست مراحل منفصلة بقدر ما هي مترابطة متشابكة[1].

### المرحلة الأولى:

ونستطيع أن نسمِّيها مرحلة التدوين الأولى، ويتَّسم التدوين فيها بالطابع الشخصي وبطابع العفوية والفضول العلمي والمنفعة الدينية أو الاجتماعية فيما يخصّ الدوافع العامة؛ وقد بدأت عملية التدوين ـ نقلاً عن الشفاه وعن غيرها من المسجلات (كالوثائق والكتب) ـ مبكرة جداً، وبعضها يرقى إلى العهد النبوي، وقد أخذت فيه عدداً من الاتجاهات فبعضها للسيرة النبوية، وبعضها لتاريخ اليمن، وبعضها للأنساب، وبعضها لأخبار الفتوح[2].

وقد رافق هذه المرحلة الأولى، كما سوف يرافق التاريخ الإسلامي، في جميع مراحله وتطوُّراته المقبلة، وجود جمهور واسع من رواة التاريخ والأخبار والأنساب يحدِّثون بما يعرفون، ومن هؤلاء مثلاً: أبو يزيد عقيل بن أبي طالب الذي كان يروي، في مسجد المدينة، أيام العرب ومعاركها ومثالب قريش؛ ومنهم (عمرو بن خولة الراوية الفصيح) وأبو الخنساء عباد بن كسيب (الشاعر العلامة والراوية النسابة) ومكي بن سوادة (الجامع العلم)، و(أبو الجهم بن حذيفة العدوي) (الناسب الشديد العارضة) وأبو بكر بن الحكم (الناسب الراوية

(١) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، صفحات ٩٢، ٩٣.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ١، ص ٩٣.

الشاعر)[١]. وغيرهم كثير، ألّفوا ما يمكن أن نسمّيه جمهور التاريخ. واشتهر منهم الأقرع بن حابس (ت ٣١هـ) ومخرمة بن نوفل (ت ٥٤هـ) وجبير بن مطعم (ت ٥٩هـ) وحويطب بن عبد العُزّى أحد أربعة من قريش في العلم بالشعر والأخبار والأنساب، والنّخّار بن أوس العذري أعظم علماء العرب في الأنساب في نظر ابن الكلبي[٢].

انتقل التاريخ بهؤلاء من حالة الشفهية إلى المعرفة الكتابية، ومن التاريخ المروي إلى التاريخ المكتوب، وقد امتدت هذه المرحلة الأولى حتى مطلع القرن الثاني، وقد ظهر في هذه الفترة: عبد الله بن عباس (ت ٧٨هـ) وأبان بن عثمان[٣] (ت ٩٥ أو ١٠٥هـ) وعروة بن الزبير بن العوام (ت ٩٤هـ)[٤].

عُرِف ما رواه أبان بن عثمان وعروة بن الزبير من السيرة بالمغازي لأنهما ركّزا على مغازي رسول الله ﷺ، ثم تلاهما شرحبيل بن حسنة (ت ١٢٣هـ)، وابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ) اللذان طوّرا الفكرة محاولَيْن جعلها أساساً لكتابة تاريخ عالمي من خلال سلسلة الأنبياء، أو جعلها أساساً لكتابة تاريخ الأمّة الإسلامية الذي يبدأ بسيرة الرسول ﷺ.

وعن عروة أخذ ابنه هشام، وابن شهاب الزهري، وكان لعروة بن الزبير فضل كبير على كُتّاب السيرة كابن هشام وابن سعد، إذ يدين كلاهما بجزء كبير من كتابهما لما رواه عروة، وكذلك رجع إليه الطبري في صفحات عديدة من كتابه تاريخ الأمم والملوك. كما وردت فقرات من مغازيه في مصنّفات الواقدي

(١) انظر الجاحظ: (البيان والتبيين، طبعة دار الفكر ـ بيروت ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.
(٢) انظر ابن حَجَر: الإصابة، ج ٣، ص ١٢٠٢ (اقتبسه شاكر مصطفى في كتابه: التاريخ العربي والمؤرخون)، صفحات ٩٣، ٩٤.
(٣) هو أبان بن عثمان بن عفان، كان والياً على المدينة المنورة في خلافة عبد الملك بن مروان واشتهر بالحديث والفقه، ولكنه كان يميل إلى دراسة المغازي.
(٤) روى عروة الحديث عن أبيه وعن أمه أسماء وعن خالته عائشة (ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٢٢، وعن أبي ذر وأخذ الحديث عن كثير من الصحابة منهم أبو هريرة وابن عباس) (ابن سعد: الطبقات الكبرى).

وابن كثير تتناول جوانب متعددة من حياة الرسول ﷺ[1].

ومن هذه الطبقة الأولى شرحبيل بن سعد الذي كان مولى من موالي الأنصار، ويعتبر من مؤرِّخي السيرة، وقد روى كثيراً عن زيد بن ثابت وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة، ولكنه مع ذلك لم يبلغ ما بلغه أبان بن عثمان بن عفان أو عروة بن الزبير من مكانة في هذا المجال، فلم يروِ عنه ابن إسحاق والواقدي شيئاً[2].

**المرحلة الثانية أو الطبقة الثانية:**

وقد امتدت هذه المرحلة خلال القرن الثاني كلِّه تقريباً، واهتم الإخباريون بجمع الأخبار المختلفة والموضوعات المتنوعة، ولم ينقطع الاهتمام بالسِّيَرِ النبوية في هذه المرحلة، وصار الاهتمام بالأخبار التاريخية أكثر وضوحاً.

من أهم مؤرِّخي هذه المرحلة:

١ - أبو مِخْنَف لوط بن يحيى (ت ١٥٧هـ) وهو إخباري كتب ٣٢ كتاباً تحمل عناوين: الردة، الفتوح، الشورى، صفين، الخوارج... إلخ.

٢ - عَوَانَة بن الحَكَم (ت ١٤٧هـ) كان إخبارياً كوفياً على دراية كبيرة بالأخبار والفتوح مع علم بالشعر والأنساب[3]، ونستنتج من روايته التي أوردها الطبري والبَلاذُرِي، أنه التزم موقفاً حيادياً من الصراع بين الأمويين والعلويين، وقد تَلْمَذَ لِعَوانَة الهيثم بن عَدِيّ والمَدائِني، وصنَّف عوانة كتاباً بعنوان: (سيرة معاوية وبني أمية)، ونهج فيه منهج كتب التاريخ المرتَّبة على الدول[4].

٣ - سَيْف بن عُمَر الكوفي الأسدي التميمي (ت ١٨٠هـ)، كان إخبارياً،

---

(١) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٥٦.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٣) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج ٦، ص ٩٤.

(٤) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٢٨.

وأخذ عن شيوخ الكوفة، كما أفاد من الروايات المدنية في أخباره. واعتمد في مادته على روايات قبيلته تميم وقدَّم النظرة العراقية[1] ويُعَدّ سيف بن عمر معتدلاً، وهو عمدة في التاريخ.

٤ ـ الهيثم بن عدي (ت ٣٠٨هـ): له خمسون كتاباً في أنساب القبائل والخوارج والولاة على الأمصار، وخطط البصرة والكوفة... إلخ.

٥ ـ الواقِدي (ت ٢٠٧هـ) الذي ألَّف ثمانية وعشرين كتاباً من عناوينها: أخبار مكة، أزواج النبي، السقيفة، سيرة أبي بكر، الرِّدَّة، يوم الجمل، صِفِّين، مقتل الحسين، وضع الدواوين، ضرب الدنانير، أمر الحبشة، والفيل[2]. وأعظم كتبه كتابه المعروف بالتاريخ الكبير.

٦ ـ أبو عُبَيْدَة بن مَعْمَر (ت ٢١١هـ) وكان من كتبه: كتاب المثالب، الفتوح، الأيام، مقاتل الفرسان، صفّين، قضاة البصرة، أخبار الحجاج، كتاب الأوس والخزرج[3].

**المرحلة الثالثة:**

وهي مرحلة تدوين وجمع المواضيع المتعاقبة في كتاب واحد، وهي تستند في فلسفتها العميقة إلى فكرتين أساسيتين:

أ) وحدة التاريخ الإسلامي وأهمية تجارب الأمم الإسلامية.

ب) وحدة تاريخ البشرية من خلال سلسلة الأنبياء.

وقد امتدت هذه المرحلة حتى نهاية القرن الثالث حتى استقرت وتوطَّدت، فتوطد بها علم التاريخ الإسلامي ومناهجه في التدوين. وإنا لنجد بواكير ذلك لدى ابن إسحاق صاحب السيرة، في أواسط القرن الثاني، ثم لدى عوانة بن الحكم الذي كتب مع كتبه الأخرى مؤلَّفاً في التاريخ، جمع فيه الحديث عن

---

(١) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٣٧.
(٢) ابن حَجَر: تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٤٤.
(٣) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، ص ٩٧.

الردّة والفتوح وعهد الراشدين[1].

ثم جاء أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت ١٨٨هـ) فكتب (كتاب السِّيَرِ في الأخبار والحوادث)[2] وهو خطوة أخرى، ثم جاء الهيثم بن عدي فوضع أول كتاب في التاريخ على أساس السنين محقِّقاً بذلك ثورة في المنهج التاريخي على مطلع المئة الثالثة للهجرة، كما وضع أول كتاب في التاريخ على أساس الطبقات لتراجم الرجال، وهاتان الخطوتان هما اللتان قُدِّرَ لهما أن تكونا أساس مناهج التدوين التاريخي في الإسلام فيما بعد[3].

وكان لاكتشاف الورق وصناعته، في المشرق، الأثر الكبير في المساعدة على الكتابة والتأليف ونشر الثقافة الإسلامية في جميع الأقطار، وقد ازدهرت هذه الصناعة في عصر الخليفة هارون الرشيد، وانتقلت إلى عدة أمصار في العالم الإسلامي فيما بعد.

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ١، ص ٩٧.

(٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، ص ١٠٠.

(٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٩٢.

## الفصل الأول

# منهج الكتابة التاريخية عند المسلمين

سلك المؤرِّخون العرب في كتاباتهم التاريخية منهجين: الأول التاريخ الحَوْلي أو التاريخ بحسب السنين، والثاني: التاريخ بحسب الموضوعات.

**أ) التاريخ الحولي أو بحسب السنين:**

من المؤرِّخين المسلمين من أرَّخ للأحداث سنة بعد سنة، فكانت مختلف الحوادث تُجمع في كلِّ سنة وتربط فيما بينها بكلمة (وفيها)؛ فإذا انتهت حوادث السنة الواحدة انتقل المؤرِّخ إلى حوادث السنة التالية، فيستخدم الجملة الآتية: (ثم دخلت سنة كذا) أو (ثم جاء في سنة كذا)[١].

وعيب هذا المنهج التاريخي أنه يمزِّق سياق الحادثة التاريخية الطويلة التي تتواصل وتمتد إلى عدد من السنين، فلا يذكر المؤرِّخ الذي يتبع المنهج الحولي منها إلا ما يخص حوادث السنة التي يجمع كل أحداثها، فإذا كان لهذه الحادثة بقية في سنة ثانية وثالثة ذكرها متفرقة في جملة أحداث كلِّ سنة[٢].

ولقد انتقد المؤرِّخ الكبير ابن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ) هذا المنهج فيقول: «ورأيتهم[٣] أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين، ويذكرون منها في كلِّ شهر أشياء، فتأتي الحادثة مقطّعة، لا يُحصل منها على غرض، ولا تُفهم إلا بعد

---

(١) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، ص ١٠٠.

(٢) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٢.

(٣) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ٨٣.

إمعان نظر، فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد، وذكرت كلَّ شيء منها في أيِّ شهر أو سنة كانت، فأتت متناسقة متتابعة، قد أخذ بعضها برقاب بعض، وذكرت في كلِّ سنة، لكلِّ حادثة كبيرة مشهورة ترجمة تخصُّها؛ فأما الحوادث الصغيرة التي لا يحتمل منها كل شيء ترجمة، فإنني أفردت لجميعها ترجمة واحدة في آخر كل سنة، فأقول: «ذكرت عدة حوادث وإذا ذكرت بعض من تبع وملك في قطر من البلاد ولم تَطُلْ أيامه، فإني أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره، لأنه إذا تفرَّق خبره لم يعرف للجهل به؛ وذكرت في آخر كل سنة من تُوفّي فيها من مشهوري العلماء والأعيان والفضلاء، وضبطت الأسماء المشتبهة المؤتلفة في الخط، المختلفة في اللفظ، الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الإشكال ويغني عن الألفاظ والأشكال»[1].

كذلك انتقد الكاتب الكبير شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت ٧٢٢هـ) في مقدمة القسم الخامس في كتابه (نهاية الأرب في فنون الأدب) هذه الطريقة الحولية، للعيوب نفسها، وآثر الكتابة بحسب الموضوعات، فكتب تاريخ الدول دولة دولة، فلا ينتقل من الحديث عن تاريخ دولة إلا إذا انتهى من عرض تاريخ الدولة السابقة، متَّبعاً في نفس الوقت المنهج الحولي في ذكر أحداثها؛ وفي ذلك يقول: «ولما رأيت غالب من أرَّخ في الملّة الإسلامية وضع التاريخ على حكم السنين ومَساقها، لا الدول واتساقها، علمت أن ذلك ربما قطع على المُطالِع لذة واقعة استحلاها وقضية استجلاها، فانقضت أخبار السنة ولا استوعب تكملة فصولها، ولا انتهى إلى جملتها وتفصيلها، وانتقل المؤرِّخ بدخول السنة التي تليها من تلك الوقائع وأخبارها، والممالك وآثارها، والدولة وسيرها، والحالة وخبرها، فتنقّل من الشرق إلى الغرب، وعدل عن السلم إلى الحرب، وعطف من الجنوب إلى الشمال، وتحوَّل من البكر إلى الآصال؛ وقد تجول به خيل الاستطراد فيبعد، وتحول بينه وبين مقصده السنون، فيغور تارة وتارة يَنْجُد، فلا يرجع المطالع إلى ما كان قد أهمَّه إلا بعد مشقَّة، وقد يعدل

---

(١) يشير إلى من كتب علم المنهج الحولي أمثال الطبري وابن القلاني.

عنه إذا طالت المسافة وبعدت عليه الشُّقَّة، فاخترت أن أقيم التاريخ دولاً، ولا أبغي عن دولة إذا شرعت فيها حولاً، حتى أسردها من أوائلها إلى أواخرها، وأذكر جملاً من وقائعها ومآثرها، وسياقة أخبار ملوكها، ونظم عقود سلوكها، ومقرّ ممالكها، وتشعُّب مسالكها، فإذا أمضت مدَّتها وانقرضت عدَّتها، وانتقلت من العين إلى الأثر، ومن العِيان إلى الخبر، رجعت إلى غيرها، فقفيت أثرها، وشرحت خبرها...»[١].

والطبري، عمدة مؤرِّخي العرب، هو أول مؤرِّخ وصلنا إنتاجه التاريخي مرتَّباً على السنين منذ الخليقة حتى سنة ٣٠٢هـ، وقد اتَّبع الطبري طريقة الإسناد، أي إسناد الرواية إلى سلسلة من الرواة توثيقاً للأخبار التي يرويها، وقد اتَّبع طريقة المنهج الحولي بعد الطبري عدد كبير من مؤرِّخي المسلمين أمثال: ابن الأثير ومسكويه، وابن الجوزي وأبو الفداء والذهبي.

يعتقد روزنتال أن مؤرِّخي العرب قد استلهموا طريقة التاريخ الحولي من مؤرِّخي الإغريق والسريان، على الرغم من أن الكتابة السريانية أو الإغريقية لم يكن لها تأثير على مؤرِّخي العرب، وإن ما اقتبسه العرب منهم يقتصر على علوم الفلسفة والرياضيات والفلك والجغرافية والكيمياء والطب والحشائش والعقاقير[٢]. ثم أبدع العرب في هذه الطريقة وطوَّروها وتقدموا بها تقدُّماً أبعدها من مصدرها الأصلي، وساعدهم على سهولة عرض المادة التاريخية استمرار العهود الإسلامية وتواصلها[٣].

ولا يشكُّ الأستاذ عبد الحميد العبادي في أن توقيت الأحداث بالسنين والشهور والأيام ضابط انفرد به مؤرِّخو المسلمين عن نظرائهم من اليونان والرومان وأوروبا في العصور الوسطى[٤].

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤.
(٢) النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب ـ المقدمة.
(٣) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٨٩.
(٤) روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، ص ١١٠.

وتؤكد الدكتورة (سيدة كاشف) أن الكتابة التاريخية السريانية لم يكن لها قطُّ تأثير على المؤرِّخين المسلمين على الرغم من قيام مدارسهم في (الرّها ونصيبين وجنديسابور) بممارسة نشاطها العلمي في الترجمة عن الإغريق، وتقول الدكتورة إن التأثير الأجنبي الذي نلمسه عند بعض المؤرِّخين المسلمين القدماء إنما كان في كتب التاريخ الفارسية فيما يختص بالتاريخ الإيراني القديم[(١)].

ثم طرأ تطوُّر على كتابة التاريخ الحولي في العصور الإسلامية المتأخرة، وذلك عندما أحسَّ المؤرِّخون في هذه العصور بحاجتهم إلى ترتيب إضافي للمادة التاريخية، فأدخل مؤرِّخ الإسلام الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣ ـ ٧٤٧هـ) في كتابه الكبير (تاريخ الإسلام) الذي يتألف من ٢١ مجلَّداً ضخماً، والذي بدأ به التاريخ الإسلامي حتى بداية القرن الثامن الهجري، تقسيماً فرعياً للحوادث متتبّعاً نظام العقود، أي من السنة الأولى إلى السنة العاشرة وهكذا. . . وطبَّق هذا التقسيم إلى عقود على كلِّ أجزاء كتابه، غير أن التقسيم إلى عقود في تاريخ الذهبي إنما استمدَّ أصوله من تاريخ السيرة، والذهبي في ذلك يربط بين تاريخه وآداب الطبقات والتراجم[(٢)].

كذلك ترجع أصول التقسيم، بحسب القرون، إلى كتب الطبقات والتراجم، لكتاب (الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المِائة السابعة) للقوطي، وكتاب (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة) لابن حجر العسقلاني، وكتاب (الضوء اللامع في رجال القرن التاسع) للسخاوي، وكتاب (النور السافر في أخبار القرن العاشر) لابن العيدروس، و(الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) للغزي، وكتاب (نخبة الزمان في أعيان القرن الحادي عشر) للمحبي، وكتاب (نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي) لمحمد الصغير من المغرب، وهذه الكتب إما مرتَّبة بحسب السنين كالتجارب النافعة للقوطي، وإما مرتَّبة بحسب حروف الهجاء كالدرر الكامنة لابن حجر[(٣)].

---

(١) هون شو: علم التاريخ، ص ٦٧.
(٢) سيدة كاشف: مصادر التاريخ الإسلامي، ص ٥٠.
(٣) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٩٠.

**ب) التاريخ بحسب الموضوعات:**

ويعني ذلك التزام المؤرِّخ طريقة التأريخ إما للدول أو لعهود الخلفاء والحكام، وإما للسِّيَر أو للطبقات، فالكتابة بحسب هذا المنهج قوامها الأشخاص، بخلاف المنهج السابق القائم على ترتيب السنين. وينقسم التاريخ بحسب الموضوعات إلى ثلاثة أقسام:

**١ ـ التاريخ للدول:**

بعض مؤرِّخي العرب، كان يفضل الكتابة التاريخية بحسب الدول أو العهود أو الأسر الحاكمة، وتؤكد هذه التراجم على الصفات الخلقية والمعنوية لذلك الحاكم، وكثيراً ما تعطي وصفاً لمظاهره الجسمية، كما تذكر أيضاً قائمة بأولاده ونسائه وموظفيه وبعض المعلومات الإحصائية، ومثال على ذلك القضاعي في كتابه (عيون المعارف)(١).

ومن أمثلة الكتابة في تاريخ الدول أبو حنيفة الدينوري في (الأخبار الطوال) وأبو شامة في (الروضتين في أخبار الدولتين) وابن واصل في (مفرج الكروب في أخبار بني أيوب) والبلاذري في (أنساب الأشراف).

نجد بعض المؤرِّخين يكتب في تاريخ الخلفاء والملوك والسلاطين مثل: البلوي في سيرته لأحمد بن طولون، وابن زولاق في سيرة الإخشيد، وابن شدّاد في سيرة صلاح الدين، والسيوطي في تاريخ الخلفاء.

وإن نظام عرض المادة التاريخية تبعاً للحكام قديم جداً وواسع الانتشار، وهو معروف في التاريخ الشرقي القديم والتاريخ الإغريقي ـ البيزنطي، وقد تميَّز بصورته الإسلامية في الاهتمام الخاص في المسائل الأخلاقية والإدارية، وقد يكون هذا من مظاهر أثر التاريخ القومي الفارسي، الذي كان يستعمل أيضاً لتقسيم التاريخ بحسب حكم الحكام، لأن المؤرِّخين الفرس كانوا يَرَوْنَ أخلاق الحاكم والإدارة والساسة أهم عناصر التاريخ(٢).

---

(١) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، ص ١٢٥.

قد نختلف مع (فرانز روزنتال) في هذا الاستنتاج، فالمعروف أن الكتابة التاريخية نشأت من جمع حديث الرسول ﷺ، ومن ثم كتابة مغازيه، فكان الاهتمام منصبًّا حول شخصية الرسول ﷺ، وحديثه لأنه القدوة والأسوة، وعندما اكتمل جمع الحديث والمغازي، بدأت الكتابة التاريخية بجمع ما يتعلق بعصر الخلفاء الراشدين خليفة خليفة، وهؤلاء بعد الرسول ﷺ، يعتبرون المثال الذي يجب الاقتداء به، وهكذا ارتبطت كتابة التاريخ بالخلفاء والحكام وما جرى في عهودهم.

وبما أن كتابة الحديث والمغازي بدأت في المدينة المنورة، ففي رأيي أنها كانت بعيدة من التأثيرات الفارسية، وإذا كان هناك تأثير على مؤرِّخي المدينة فهو من أهل الكتابة الذين ساعدوا المؤرِّخين المسلمين بمدِّهم بالمعلومات السابقة لتاريخ ما قبل البعثة المحمدية الشريفة، وهو ما عرف بالإسرائيليات.

ومن أقدم المؤرِّخين المسلمين الذين كتبوا في الدول وفي العهود أحمد بن أبي يعقوب بن واضح المعروف باليعقوبي (٢٨٤هـ) وكان معاصراً للطبري، وابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٠هـ) وكتابه المعارف[١].

### ٢ ـ التاريخ بحسب الطبقات[٢]:

والتقسيم بحسب الطبقات إسلامي أصيل، ويبدو أنه أقدم تقسيم زمني وجد في التفكير التاريخي الإسلامي. وقد جاء تقسيم الطبقات نتيجة طبيعية لفكرة (صحابة رسول الله) ولذلك ارتبط التاريخ، بحسب الطبقات، بعلم الحديث ارتباطاً وثيقاً، كما ارتبط بالعلوم الدينية، ومن أمثلة كتب الطبقات: طبقات ابن سعد، وهي تراجم لشخصيات مهمة من صحابة رسول الله ﷺ، والتابعين وغيرهم، وطبقات الشافعية لتاج الدين السبكي والطبقات الكبرى للشعراوي، وقد استخدمت في ميادين غير دينية مثل: طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وطبقات الشعراء لابن المعتز[٣].

---

(١) فرانز روزنتال: المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٢) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٩٣، ٩٤.
(٣) طبقة: عشرون سنة (لسان العرب، ج ١٢، ص ٧٩).

### ٣ ـ التاريخ بحسب الأنساب:

اهتمَّ العرب بالنسب منذ جاهليتهم وقد برع الكثيرون في علم الأنساب، وكان الخليفة الراشد أبو بكر الصديق من علماء الأنساب، كما أن الخليفة عمر بن الخطاب، قد أنشأ ديوان العطاء على حسب النسب والقرب من النبي ﷺ، والسابقة في الدين، ولذلك نجد أن الكثيرين قد ألَّفوا في هذا الفن، ومن الكتب التي أُلِّفت في الأنساب، كتاب البلاذري (ت ٢٧٩هـ) «أنساب الأشراف» وكتاب مصعب الزبيري (ت ٢٢٣هـ) الأول بعنوان «النسب الكبير» والثاني بعنوان «نسب قريش».

وقد وجدت الكتابة في الأنساب في المغرب الإسلامي والأندلس أرضاً خصبة، وكان علم الأنساب يشغل ـ في بلاد الأندلس ـ مكانة عظمى والسبب في ذلك قلَّة العرب مقارنةً بالبربر؛ ومن الكتب التي أُلِّفت عن الأنساب كتاب أحمد بن محمد الرازي الشامل عن «أنساب مشاهير الأندلس» وكتاب «الشعائر والرجال المحيطين بمهدي الموحِّدين»[١].

---

(١) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص ١٣٣. والسيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٩٥.

## الفصل الثاني

# منهج ابن جرير الطبري في كتابه «التاريخ»

ينتمي المؤرِّخ ابن جرير الطبري إلى المدرسة الأولى وهي مدرسة التاريخ الحولي، ويُعَدّ كتابه (تاريخ الأمم والملوك)[١] أعظم كتب التاريخ، ولقد أسبغ الطبري على كتابه تدقيق المتكلمين وطول نفسهم، وما للفقيه العالم من دقّة وحب للنظام، وما للسياسي القانوني العملي من بصيرة في الأمور السياسية. كل هذه الخصائص أدَّت إلى إحلاله مكانة مرموقة دائمة ومتزايدة في الأوساط الفكرية السنية في الإسلام[٢].

وصف أحد المستشرقين أن ما قام به الطبري في التاريخ العام يشبه ما قام به البخاري ومسلم في الحديث... وأتبع ذلك عملاً شاقاً وخطراً، إلى حدٍّ ما، وهو الاستمرار في التدوين إلى عصره[٣].

إن ابن جرير الطبري هو شيخ مدرسة التاريخ بالمنقول، التي يمتد تراثها خلال القرون الثلاثة السابقة، لأنه القمّة العليا لهذا المنهج في التأليف عند المسلمين عامة[٤].

والتاريخ عند الطبري ليس إلا تحرٍّ للدقة في نقل الخبر من طريق تمحيص الأسانيد وفحصها وضبط الروايات، ولم يتحوّل التاريخ على يديه إلى مجال

(١) يسمى الكتاب باسم آخر هو (تاريخ الرسل والملوك).
(٢) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، ص ١٨٥.
(٣) مارغوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، ص ١٢٥.
(٤) عفت محمد الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص ١٧٦.

التحليل والنظر العقلي والاستنساخ[(١)].

ومع أن الطبري ـ في تاريخه ـ قد انْفَلَتَ من مجال السيرة ورواية الحديث، إلا أنه استخدم نفس منهج علماء الحديث في (العنعنة) أي نقل الخبر عن فلان. . . حتى يصل إلى مصدر الخبر الأصلي، إلا أنه اختلف عنهم في أمر مهم، فلم يَقُمِ الرجل بتجريح من يروي عنهم أو تعديلهم، فقد كان يعتقد أن روايةَ الوقائعِ والأحداث التاريخية ليست على نفس قدر رواية أحاديث المصطفى ﷺ وأهميتها[(٢)].

قام الطبري في بعض الحالات بالترجيح بين الروايات، ونحن في التاريخ نتعرّض دائماً لروايات متباينة، ويتحتّم على الدارس أن يُخضع هذه الروايات لميزان العقل والمنطق والتحليل ليعرف أيَّ الروايتين أدقّ، وإخضاع الروايات المتباينة للتحليل للخلوص بصحة رواية بعينها هو ما لم يفعله الطبري؛ وإنما كان يرجِّح إحدى الروايتين على الأخرى بناء على قوة السند أو وثوقه في الراوي، أو إذا كان الراوي معاصراً للأحداث وشاهداً عليها، ففي هذه الحالة يرجِّح روايته على من سواه؛ وعلى الرغم من أن بعض الباحثين يوجهون نقداً عنيفاً لهذه الطريقة في الترجيح بين الروايات، إلا أن المؤرِّخين المحدِّثين يستخدمونها في كثير من الأحيان، فإذا تعارض نصٌّ تاريخي مع نصٍّ تاريخي آخر، فإننا نرجِّح النص الوارد في مرجع ألَّفه مؤلِّف معاصر للأحداث. ونحن نرجِّح ما أوردته الكتب الروائية، وهذا في جوهره لا يختلف عن طريق القدماء؛ على أنه مما ينصح به أن يأخذ الباحث بالطريقتين معاً[(٣)].

تأثّر ابن جرير الطبري في منهجه بمنهج المحدِّثين، فقد اتخذ المحدِّثون منهجاً دقيقاً غاية الدقة في كتابة الحديث، لأنهم يعلمون أن الحديث هو المصدر الثاني بعد القرآن الكريم للشريعة الإسلامية، وكان المنهج الذي سار عليه المحدِّثون هو أساس منهج البحث التاريخي عند المسلمين.

---

(١) عبد الرحمن عبد الله الشيخ: المدخل إلى علم التاريخ، ص ١٧٦.
(٢) عبد الرحمن عبد الله الشيخ: المرجع السابق نفسه، ص ١٧٦.
(٣) عبد الرحمن عبد الله الشيخ: المرجع السابق نفسه، ص ١٧٦.

لما جعل الله تعالى هذا الدين خاتمة الرسالات والأديان، وتعهَّد بحفظه وصَوْنِهِ، اختصَّ هذه الأمّة بأنّ وفَّقها لحفظ كتاب ربها وصيانة حديث نبيِّها، فإذا بها تبتكر لحفظ الحَديث قواعد مصطلح الحديث على أدقِّ منهج علمي يمكن أن يوجد للاستثبات من النصوص المروية وتمحيصها[١].

قال الإمام أبو محمد بن حزم: «نقل الثقة عن الثقة مع الاتصال حتى يبلغ النبي ﷺ. خصَّ الله به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها وأبقاه عندهم غضاً جديداً على قديم الدهور»[٢].

وقال الحافظ أبو علي الحياني: «خصَّ الله تعالى هذه الأمّة بثلاثة أشياء لم يُعْطِها مَنْ قبلها: الإسناد والأنساب والإعراب»[٣].

فمن القواعد التي ابتكرها الصحابة، رضوان الله عليهم، الإسناد أو العنعنة، وهي أن ينقل حديث رسول الله ﷺ، عن فلان ثم عن فلان حتى يصل إلى رسول الله ﷺ، على أن يكون كلُّ هؤلاء عُدول، ولنتأكد من عدالتهم نشأ علم جديد، هو علم الجرح والتعديل؛ فإذا كان الراوي كثير النسيان أو الوهم والغلط استبعدت روايته أي جرح، وإذا كان موثوقاً في روايته عدل ووصف بالعدل، وكذلك نشأ علم الرجال في الحديث.

إن رجال الحديث هم واضعو أسس المنهج التاريخي الدقيق فيما يتعلق بضبط الخبر والتحقُّق منه وإسناده لرواته، وأول الكتابات التاريخية الإسلامية قام عليها محدِّثون مثل عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٣هـ)، وقد تأثّر الطبري بهم في كتابته، غير أن الطبري لم يجرِ منهج الجرح والتعديل على رواته، على أساس أن التاريخ ليس مصدراً للتشريع مثل الحديث، ولذلك لم يتشدَّد فيه تشدُّد رجال الحديث بل ألقى العهدة في الخبر على الراوي، وذلك واضح في مقدمته التي قدَّم بها كتابه (تاريخ الأمم والملوك) والتي يقول فيها:

---

(١) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ٣٥.
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٢٨.
(٣) نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ٣٦.

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا، أن اعتمادي في كلِّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤتَ ذلك من قِبَلِنا، وإنما أُتِيَ من قِبَلِ بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنّما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا»[(١)].

وقد انعكس في تاريخ الطبري أثر ثقافته كمحدِّث وفقيه، فأسلوبه في التدوين على منهج أهل الحديث، ويمكن أن يلخّص في نقطتين رئيسيتين[(٢)]:

١ ـ التعويل على الروايات.

٢ ـ الحرص على السند، وإنما كان هذا الحرص نتيجة النقطة الأولى، وقد تساهل الطبري في هذا السند في الأجزاء الأخيرة من الكتاب، وخاصة فيما بين الجزء التاسع إلى الحادي عشر، حتى لَيَنْدُرَ أن يظهر في صفحات متواليات. وكان الطبري إذا انتقد اهتمّ بنقد السند أكثر من الاهتمام بالمعلومات المروية بعده. وبالرغم من أنه تحرّى الثقات من الرواة قدر طاقته، ومن أن الأسانيد كانت قد استقرّت لعهده، إلا أنه أبقى على الطريقة الكاملة في كتابه. وهذا ما سمح للطبري أن يحتفظ في كتابه بكثير من المقتطفات التاريخية المبكرة في الوجود والمعاصرة لبعض الحوادث والتي ضاع رواتها ومؤلّفاتهم فلا توجد إلا في كتابه[(٣)]. ويشبه كتاب الطبري الموسوعة الضخمة التي تحوي مادة غزيرة وهي في حاجة

(١) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ١، المقدمة، ص ٧.
(٢) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ص ٢٥٧، ٢٥٨.
(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ص ٢٥٨.

إلى إعادة غربلة وتحقيق وفق منهج المحدِّثين في الجرح والتعديل للوصول إلى الحقيقة التاريخيةِ صافية مجرَّدة.

وقيمة الطبري هي في حفظه لهذه المادة الضائعة، فالكتب التي نقل عنها ضاعت كلُّها أو معظمها، والطبري لم يُعْطِ رأيه قطُّ في المادة التي نقلها، وفي رأي الطبري ومن عاصروه من المؤرِّخين أن تدخُّل المؤرِّخ في المادة التاريخية يتنافى مع الحياد العلمي، وأن دور المؤرِّخ في نظرهم هو كالقاضي الذي يستمع لأقوال الشهود دون أن يؤثّر على شهادة أحد بزيادة أو نقصان.

وأهم شيء فعله الطبري هو اختياره للمادة العلمية، واختياره للراوي وقد كان محايداً جدّاً. وعلى الرغم من أن تاريخه يُعَدّ متقطّعاً بسبب اهتمامه بإيراد الروايات، إلا أنه يُعَدّ، في الوقت نفسه، متوازناً من جهة ومحيطاً بجميع الأحداث من جهة أخرى، وكان ذلك سبباً في أن الناس عوَّلوا عليه وتركوا ما دونه من التواريخ والمؤلَّفات.

ولشهرة الطبري فلم يُقْدِمْ أحد على إعادة تقييم المادة التاريخية عن القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي كتب عنها.

وقد أتمَّ الطبري منهجه التاريخي هذا بقواعد أخرى اتَّبعها، وهي[1]:

١ ـ الإكثار من إيراد النصوص الأدبية من خطابة ورسائل وحوار وشعر في مناسباتها التاريخية.

٢ ـ كان يختتم عهد كل خليفة بالأخبار العامة عنه، مما لا يخضع للنظام الحولي، كوصفه الجسدي، وذكر أولاده وأهله ورجال عهده في مختلف الأعمال.

٣ ـ اتَّبع في تنظيم مادته النظامين المعروفين معاً: فلّما لم يكن بإمكانه اتِّباع التسلسل الزمني الحولي في الفترات الغامضة السابقة للبعثة المحمدية الشريفة، فقد أوردها على أساس المواضيع، على الشكل الذي يسمّى في

(١) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ص ٢٥٨، ٢٥٩.

الاصطلاح (Chronicles) في حين أنّه نظَّم تاريخه في القسم الإسلامي حوليات على السنين أي (Annals)؛ ولم يكن أول من اختطّ هذه الطريقة فقد سبقه إليها في التدوين التاريخي كثيرون منذ أواخر القرن الثاني، ولعلَّ أوَّلهم هو الهيثم بن عَدِيّ[1].

يورد شاكر مصطفى بعض الملاحظات حول منهج الطبري، نوردها هنا مع تعليقنا عليها:

١ ـ ضمور النقد عنده. كان يقف خارج الأحداث وخارج الرواية نفسها وفي برود عقلي واضح، رامياً منذ مطلع الكتاب عهدة كلِّ أمر على رواته، وإذا كانت تلك أمانة تقدَّر لعالم الحديث، فإنها في التاريخ نقطة نقص. وقد أورد في بعض الأحيان روايات غير معقولة، أخذ عليه ابن الأثير إيرادها على صورتها دون نقد وتفكير، مع أنها «منافية للعقول.. ولا يجوز أن تسطَّر في الكتب»[2]. ولعلَّه أنقص في منهجه كمحدِّث، فلم يعدل رواة التاريخ الذين نقل عنهم، كما يعدل المحدِّثون علماء الحديث، ولقد روى بعض الروايات البيِّنة الكذب، فلم يُشِرْ إلى ذلك، حتى لقد أخذ عليه ابن خلدون نفسه بعض ما روى عن سبب نكبة البرامكة[3]؛ على أن الطبري كان أحياناً يقول:

«... والصحيح عندنا» في نوع من التوجيه النقدي، ولم يعتمد من الأصل في النقل على من كان مظنّة شبهة عنده من أمثال محمد بن السائب الكلبي، ومقاتل بن سليمان إلا في الندرة. واعتمد مؤلَّفات سيف بن عمر المنحولة على التاريخ لأنه موثَّق من أهل الحديث بدل الواقدي المشبوه الرواية في نظره. وتعليقنا على هذه النقطة، أن المنهج الذي اتَّبعه الطبري، هو منهج المحدِّثين مع بعض التسامح في نقد الرواة، أي تجريحهم وتعديلهم، وبالتالي فهو يقف خارج الرواية التاريخية عمداً؛

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ص ٢٥٩ إلى ٢٦١.
(٢) انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٢١، ٢٢.
(٣) انظر ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٣٠.

لأن هذا، بحسب رأيه، هو ما تقتضيه الأمانة العلمية في نقل الخبر، فهو لا يريد أن يؤثِّر على القارئ بوجهة نظره؛ وقد أورد عدة روايات مختلفة للخبر الواحد وترك للقارئ أن يختار الرواية التي يرى ملاءمتها للواقع. وبما أن مناهج التاريخ قد تقدمت في زماننا هذا، فأصبح مطلوباً من المؤرِّخ أن يتدخل في الأحداث، فلا يمكن أن نطبِّق منهجنا على منهج الطبري والفرق بيننا وبينه عدة قرون.

أما ما يورده الأستاذ شاكر مصطفى عن نقل الطبري للروايات غير المعقولة، فنحن نؤيده في ذلك، ولكن نرى أن الطبري قد أشار في مقدمته إلى ذلك بقوله: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، ممّا يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يُؤْتَ ذلك من قِبَلِنا، وإنما أُتِيَ من قِبَلِ بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا»[1]. فالعهدة في رأيه على الراوي في هذه الحالة وهو أورد هذه القصة حتى لا يفوته الخبر، ولنا أن نقبل الرواية أو نرفضها، فأرجو أن يكون في ذلك عذراً لمؤرِّخنا الشهير الطبري.

يشير الأستاذ شاكر مصطفى إلى أن الطبري اعتمد مؤلَّفات سيف بن عمر المنحولة على التاريخ، لأنه موثَّق من أهل الحديث؛ وللباحث ملاحظة حول هذه النقطة. فالباحث يشيد بالمجهود العلمي الكبير الذي قدَّمه لنا الأستاذ الدكتور شاكر مصطفى والذي سبق لي أن تَلْمَذْتُ له في جامعة القاهرة فرع الخرطوم في كتابه القيِّم (التاريخ العربي والمؤرِّخون) ولكن الإشارة إلى أن روايات سيف بن عمر منحولة على التاريخ، فهذا مما قال به بعض المستشرقين؛ أما قول الأستاذ شاكر مصطفى بأن رجال الحديث يوثِّقون سيف بن عمر، فإن كتب الرجال تشير إلى أن سيف بن عمر متروك الحديث عمدة في التاريخ[2]؛ وهذا مما يؤكد بأن رجال الحديث لم يتشدّدوا في الرواية التاريخية

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ١، المقدمة، ص ٧.
(٢) راجع ابن حجر: تقريب التهذيب، ج ١، ص ٣٤٤. والنسائي: الضعفاء والمتروكين، ص ١٤.

تشدُّدَهم في الحديث، لأن الحديث الركن الثاني في الشريعة الإسلامية بعد القرآن وتبني عليه الأحكام، أما التاريخ فلا.

نواصل ذكرنا لملاحظات الأستاذ الدكتور شاكر مصطفى:

٢ ـ لم يذكر عند النقل من الرواة، عن أيِّ كتاب من كتبهم ينقل. ولكثير منهم كتب تعدُّ بالعشرات، فإذا ذكر المدائني لم نعلم عن أيٍّ من كتبه الـ ٢٤٠ يأخذ. وكذلك ما أخذه عن سيف بن عمر وعن هشام الكلبي في كتبه التي تزيد على الـ ٢٤٠ كتاباً، ولو فعل لأعطانا ثبتاً واسعاً ضخماً يلخّص الثقافة التاريخية كلها لعصره.

٣ ـ كان يقطع الأحداث بالروايات المعدّدة وبالسنين على السواء، ويشرد في الحديث إلى أخبار عارضة تقطع الخبر الأصلي؛ مما جعل تاريخه يفتقر إلى الوحدة وارتباط السياق، وتشتبك فيه الروايات على هواها دون ضابط أو تنسيق، فلا يأخذ الحادث لهذا كلّه صورته الحقيقية الحية.

وللأستاذ شاكر مصطفى ملاحظات على مادة الطبري التاريخية، فهو يقول فيها[(١)]:

١ ـ إنه لم يحفظ التوازن بين فترات التاريخ قبل البعثة المحمدية الشريفة وبعدها.

٢ ـ إنه أسرف في قبول الإسرائيليات، في الأوهام الخرافية، فيما يتعلق ببدء الخلق وقصص الأنبياء دون تمحيص.

٣ ـ إن ارتباط الطبري بالمصادر والأسناد الماضية حرمه فيما يظهر من أن ينظر في أحداث عصره ويسجلها بنفسه، ولهذا جاءت صورة الأحداث التي عاصرها باهتة في كتابه، ولم ينتبه إلى تفاصيل مهمة فيها. و(ظهر القديرون من وزراء عهده وخلفائه في صورة الظلال المعتمة). وقد يكون

(١) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ص ٢٦٠، ٢٦١.

فهمه للتاريخ على أنه مستودع خبرات الأجيال السابقة فقط، شيئاً آخر في عدم اهتمامه بجيله وعصره وظهور نوع من الضعف والإيجاز في القسم الأخير من تاريخ الطبري. وكان مفروضاً أن يكون ـ مع مكانة الطبري وخبراته ورحلته في العالم الإسلامي ـ أهم أقسام الكتاب. ويؤخذ على الطبري غير هذا أمور أخرى.

٤ ـ كان فهم الطبري للتاريخ العالمي أضيق من فهم بعض المؤرِّخين السابقين له كاليعقوبي مثلاً وابن قتيبة. فتاريخ العالم عنده محدود بالخطِّ الذي يصل ما بين الأنبياء والعهد الجاهلي عبر الساسانيين وتاريخ اليمن، ثم يأتي التاريخ الإسلامي تتويجاً ضخماً لكلِّ ذلك التاريخ.

٥ ـ ثم إن فهم الطبري للتاريخ كان محصوراً بالأمور السياسية خاصة، وبالمشاكل الداخلية للدولة بصورة أخصّ؛ وإذا كان من المهم في التاريخ الإسلامي مثلاً أن يُخصَّص جانب منه لتاريخ الفتوح التي تلت الفتوح الأولى كفتوح الأندلس والعلاقات مع الدول والمناطق غير الإسلامية كالبيزنطية والفرنجية وأحوالهم وأمرائهم، فإن الطبري لم يولِ هذه الأمور أيَّ عناية؛ وحتى في الأمور الداخلية، فقد شغله الحدث السياسي عن أن يسجل أمور الإدارة أو القضاء أو الاقتصاد أو المجتمع.

٦ ـ ومفهوم التاريخ عند الطبري متأثر بالنظرة الدينية أكثر من تأثره بالنظرة التجريبيّة. . . فهو عنده تعبير عن المشيئة الإلّهية أوّلاً ثم مستودع خبرات عليا للأمّة الإسلامية، تكشف عن وحدة هذه الأمّة بقدر ما تبيِّن قيمة تجاربها ووحدة رسالتها التاريخية.

وللباحث بعض التعليق على الملاحظات التي أوردها الأستاذ شاكر مصطفى. فالنقطة الأولى يشير فيها الأستاذ شاكر إلى أن الطبري لم يحفظ التوازن بين فترات التاريخ قبل البعثة المحمدية الشريفة وبعدها، وفي رأيي هذه مزيّة لتاريخ الطبري، فالطبري لا يريد أن يكتب لنا عن تاريخ العالم ليقوم بهذه الموازنة،

ولكنه أراد أن يؤرِّخ للتاريخ الإسلامي، وما ذكره عن الأمم الماضية عبارة عن تمهيد أو مدخل للموضوع الذي قام بمعالجته، فلا يعقل أن يساوي بين تاريخ ما قبل البعثة المحمدية الشريفة وبعدها، وهو يريد أن يكتب لنا تاريخاً عن القرون الثلاثة الأولى للهجرة والتي نحن أحوج ما نكون إلى دراسة تفصيلية معتدلة عنها، وهذا ما توصَّل إليه الطبري؛ مما جعل كلَّ المؤرِّخين الذين جاءوا بعده، وأرَّخوا لهذه الفترة عيالاً عليه، كما أشار الأستاذ شاكر مصطفى إلى ذلك في كتابه سابقاً.

أما النقطة الثانية، عن إسراف الطبري في قَبول الإسرائيليات والأوهام الخرافية، فالمعروف أن الفترة السابقة للبعثة المحمدية الشريفة أخذها الطبري وبقية المؤرِّخين عن أهل الكتاب، ولذلك لم يتحرّوا الدقة فيما يكتبون، فكتبوا كلَّ ما ذكره هؤلاء دون تمحيص، واستوى الطبري في ذلك مع بقية المؤرِّخين الموسوعيين الذين كتبوا التاريخ مبتدئين ببدء الخليقة.

أما النقطة الثالثة والتي يشير فيها الأستاذ شاكر مصطفى إلى أن الطبري أهمل التاريخ للفترة التي عاصرها، فالباحث يتفق معه في ذلك، وفي النقطة التي أوردها الأستاذ شاكر مصطفى من أن الطبري كان ينظر للتاريخ على أنه مستودع خبرات الأجيال السابقة فقط. وبما أن الطبري كان يكتب التاريخ لأبناء جيله، فيبدو أنه قد فاته أن الذين يأتون بعد ذلك في حاجة إلى معرفة كلِّ شيء عن الجيل الذي كتب له الطبري، وقد حرمنا الطبري، بدون شك، من التأريخ لجيله، ولو فعل ذلك لقدَّم لنا مادة غزيرة موثَّقة.

أما النقطة الخامسة، فالباحث يتفق فيها مع الأستاذ شاكر مصطفى في اهتمام الطبري بالأحداث السياسية فقط؛ والمعروف أن التاريخ، في بدايته، كان يركّز على الحكّام والأمراء أكثر من تركيزه على الأشياء الحضارية والإدارية والاقتصادية، وأن علم التاريخ قد نما بعد الطبري حتى وصل أوجه في عهد ابن خلدون، فتمّ إكمال النقص في كتاب الطبري من الكتب الأخرى.

أما النقطة السادسة، والتي يشير فيها الأستاذ شاكر مصطفى إلى أن التاريخ عند الطبري متأثّر بالنظرة الدينية أكثر من تأثّره بالنظرة التجريبيّة، فهذه مزيّة

تاريخ الطبري، ولا نرى هذا عيباً يؤخذ عليه. فالطبري كما يشير الدوري[1] جاء ليثبت بصورة نهائية وجهة المحدثين في كتابة التاريخ، وعبَّر عن فكرة تكامل الرسالات في التاريخ، وعن فكرة وحدة تجارب الأمّة (أو الإجماع). فالتاريخ هو تعبير عن المشيئة الإلَهية، وقد كتبه الطبري على هذا الأساس، فتاريخه هو قرين تفسيره، فكما يوضح التفسير إرادة الله في كلامه، يوضح التاريخ إرادة الله في الفعاليات البشرية.

(١) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ١٣٦.

## الفصل الثالث

# منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ

اتخذ ابن خلدون منهجاً جديداً في كتابة التاريخ، يختلف عن مناهج من سبقوه من المؤرِّخين، ويظهر منهج ابن خلدون في مقدمته المشهورة التي قدَّم بها كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر... ويشير ابن خلدون في مقدمته إلى التعريف بفن التاريخ، ويصف لنا منهجه الذي اتَّبعه في كتابه، والذي يختلف عن المؤرِّخين الذين سبقوه، فيقول:

«أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشدّ إليه الركائب والرحال... إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[1].

فإذا كان المؤرِّخون الذين سبقوا ابن خلدون قد اهتمّوا بنقل الأخبار ورواياتها، فإن ابن خلدون قد انصرف عن ذلك الظاهر إلى الباطن، وهو تمحيص الأخبار، ومعرفة العلل والأسباب لحوادث التاريخ ووقائعه، فهو قد اهتمّ بفلسفة التاريخ أكثر من اهتمامه بالتاريخ نفسه.

وأشار ابن خلدون إلى مؤلَّفات المؤرِّخين السابقين له من أمثال المسعودي وابن عبد ربه وأبي حيان وابن الرقيق وغيرهم؛ وذكر أنه لم يجد في كتبهم شيئاً ذا بال، وأنه لم يأتِ بعد تلك الطبقة الأولى (إلا مقلّد بليد الطبع والعقل أو

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣، ٤.

متبلِّد ينسج على ذلك المنوال)[١].

ومن هذا اليأس وهذا التبرُّم بمناهج المؤرِّخين المسلمين قبله، توصّل ابن خلدون إلى اكتشاف منهجه الجديد في دراسة التاريخ؛ وانظر إليه يحكي لنا عوارض المخاض الذي صاحب ميلاد هذا العلم الجديد[٢]:

«ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم، نبَّهت عين القريحة من سِنَة الغفلة والنوم وسِمْتُ التصنيف من نفسي، وأنا المفلس أحسن السَّوْمَ، فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال ناشئة من الأجيال حجاباً، وفصَّلته في الأخبار والاعتبار باباً، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار»[٣].

فابن خلدون يشيد بعلمه الجديد الذي ابتكره، حين يقول: «واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتِّعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرِّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»[٤].

فهذه القاعدة المنهجية تعدّ مفتاح الباب المؤدّي إلى علم العمران البشري الذي وصفه ابن خلدون، وهي (تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران) لمعرفة الغث من السمين من الروايات والأخبار. ذلك لأن الحقائق التي يجمعها الباحث من مختلف نواحي الاجتماع الإنساني، إذا اعتمد فيها على مجرَّد جمع الوفير منها، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، فإنه يتعرض لأخطاء تهدم بحثه من أساسه[٥].

---

(١) ابن خلدون: المصدر السابق، ص ٥.
(٢) زكريا بشير: جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، ص ٢٩.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥، ٦.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ٦.
(٥) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ١٠٩.

لاحظ ابن خلدون من خلال قراءته لكتب المؤرِّخين أنها تضمنت كثيراً من الوقائع غير الصحيحة، ورأى أنه من الضروري، خدمة للحقيقة، أن يتخلص التاريخ من الأخبار الزائفة والخرافات، وبذلك يعطي صورة صادقة عن أحوال المجتمعات وتطوُّرها؛ ورأى أيضاً أنه متى وقع رصد أسباب الخطة والزيف والكذب في الروايات التاريخية أمكن اتِّقاء ما يصدر عنها حتى لا تختلط، في أذهان الناس، الحقائق الأصيلة بالزائف من الروايات والأخبار الملفَّقة؛ ولذلك يمكن إجمال أسباب الكذب في الخبر وقبول الأخبار الزائفة، فيما يأتي[١]:

**أولاً**: أسباب الكذب في الخبر الناجمة عن أمور ذاتية تتعلق بنفسيات المؤرِّخين وميولهم وأهوائهم، وميول من ينقلون عنهم وأهوائهم، تجعلهم ينقلون أخباراً مزيَّفة كاذبة؛ ومن ذلك التشيُّعات للآراء والمذاهب، فإن النفس، إذا كانت على حالة من الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقَّه من التمحيص والنظر، حتى يتبيَّن صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيُّع لرأي أو نِحْلة قبلت ما يوافقه من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيُّع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله[٢]. ومن ذلك أيضاً «تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال وإشاعة الذكْر بذلك؛ وتستفيض الأخبار على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحبِّ الغناء، والناس متطلِّعون إلى الدنيا وأسبابها، من جاه أو ثروة، وليسوا بالأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها»[٣]. وهذا ما يحدث غالباً في مؤلَّفات كثير من المؤرِّخين في تمجيدهم للأسر المالكة.

**ثانياً**: أسباب الكذب في الروايات التاريخية الناجمة عن ثقة بعض المؤرِّخين بالناقلين الرواة دون تمحيص، «أي دون نقد الروايات بواسطة منهجية التجريح والتعديل»[٤]، ومن هذا ما يحدث كثيراً في قَبول العديد من الأحاديث النبوية.

---

(١) محمود عبد المولى: ابن خلدون وعلوم المجتمع، ص ٧٨، ٧٩، ٨٠.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.

**ثالثاً**: أسباب الكذب في الأخبار الناجمة عن «الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب»[1].

**رابعاً**: أسباب الكذب في الخبر الناشئة عن توهُّم الصدق، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين[2].

**خامساً**: أسباب الخطأ الناجمة عن الجهل بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، كظواهر الكيمياء والطبيعة والحيوان والنبات. إن جهل المؤرِّخين بهذه القوانين و«بتطبيق الأحوال على الوقائع «التاريخية» لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنُّع فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنُّع على غير الحق في نفسه»[3]. ولأجل ذلك يشهِّر ابن خلدون بجهل المؤرِّخين بهذه القوانين، مما يجعلهم يميلون إلى الوقائع الخارقة، وإلى كلِّ ما هو عجيب كالجن والغيلان والشياطين. والسبب في ذلك هو «الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كلَّ حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الأحداث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك، في تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب»[4].

إن للمنهج الذي استخدمه ابن خلدون، وكشف به علمه الاجتماعي ست قواعد أساسية، وهي الشك والتمحيص، والواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادّها، وتحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والقياس بالشاهد وبالغائب، والسبر والتقسيم، والحيطة عند التعميم[5]. وسنعرض لهذه القواعد بشيء من الإيجاز.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥، ٣٦. وزكريا بشير: جوانب فلسفية من مقدمة ابن خلدون، ص ٣٥، ٣٦.
(٥) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٢.

## أولاً ـ الشك والتمحيص:

فقد استخدم ابن خلدون الشك في تمحيص الروايات والأخبار، التي تكوّن مادة علم التاريخ، الذي يمكن تعريفه بأنه علم اجتماع الماضي، ذلك لأن التاريخ كما قال ابن خلدون: «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[(١)].

يقول ابن خلدون عن المؤرِّخين: «وكثيراً ما وقع للمؤرِّخين والمفسِّرين وأئمّة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرَّد النقل، غثّاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمصادر الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحقِّ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر»[(٢)]. ويضرب ابن خلدون مثلاً من الأخبار الواردة في كتب التاريخ ما ذكر عن عدد جيوش بني إسرائيل، وأن موسى أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمِائة ألف أو يزيدون[(٣)]. ويشكك ابن خلدون في صحة هذا العدد بقوله: «ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش، لكلِّ مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة»[(٤)].

## ثانياً ـ الواقعية الاجتماعية المتشخّصة بموادّها:

استعار ابن خلدون من علم الطبيعيات مصطلحات وأفكاراً استخدمها في علم

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩، ١٠.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠.

العمران البشري الذي ابتدعه[1] ومن ذلك قوله[2]، بأن الكائنات طبائع[3]، وبأن للدولة طبيعة في كلٍّ طورٍ من أطوارها[4]، وتتبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام[5]، وبأن «كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدَّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[6]. «إن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم من العوارض الذاتية التي تعرض في العمران»[7].

يتضح من العبارات السابقة أن ابن خلدون كان يدعم آراءه، ونظرياته في العمران البشري، بالاستناد إلى أفكار وقوانين من علم الطبيعيات[8]، ولا شك في أن اتجاه ابن خلدون هذا ناجم عن تفكيره الوضعي الذي ينسجم مع تلك القاعدة المنهجية التي صاغها وهي (الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادّها) التي جعلته يرفض الصُّوَر التي ليست مادة، كرواية المؤرِّخين عن «وادي الرحيل» الذي يُعجز السالك في حين أنّه لم يُسمع ذكره قطُّ في المغرب على كثرة سالكه، ومن يقص طرقه من الركاب في كل عصر وكل جهة[9].

## ثالثاً ـ تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران:

وتعدّ القاعدة المنهجية التي كانت مفتاح الباب المؤدّي إلى علم العمران البشري الذي وضعه ابن خلدون، هي (تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران).

---

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ٧٤.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٩.
(٥) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٨.
(٦) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٦.
(٧) ابن خلدون: المقدمة، ص ٦.
(٨) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ٧٥.
(٩) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢، وحسن الساعاتي: المرجع السابق، ص ٧٦.

يرى ابن خلدون أن الباحث يحتاج «إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السِّيَرِ والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب، من الوفاق، أو بَوْنِ ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها أحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً كل خبره؛ وحينئذٍ يعرض خبر المنقول ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها، وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيَّفه، واستغنى عنه»[1].

ومن أبرز طبائع العمران الحياة البدوية والحياة الحضرية[2] و«أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها»[3] وأن للبداوة خصائصها كما للحضارة خصائصها[4] و«أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية»[5]، و«أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية»[6]، و«أن من عوائق الملك المذلّة للقبيل والانقياد إلى سواهم، وسبب ذلك أن المذلّة والانقياد كاسران لسَوْرَةِ العصبية وشدَّتها»[7]، و«أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيّه ونِحْلته وسائر أحواله وعوائده»[8]، و«أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»[9]، وأن من طبيعة الملك والترف والدعة والسكون[10]، و«أن الدولة لها أعمار طبيعية كما

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٨.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢٠.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢٢.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢٣، ١٢٧.
(٥) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢٧.
(٦) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٢.
(٧) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٤١.
(٨) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٤٧.
(٩) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٥٩.
(١٠) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٦٧.

للأشخاص»[1]، و«أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كلِّ طور ٍخلقاً من أحوال ذلك الطَّوْر لا يكون مثله في الطَّوْر الآخر»[2].

ومن أظهر طبائع العمران التي تؤدي إلى الفساد الظلم الاجتماعي، «فإنّ الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، منقِّباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذلّ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلَّقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيّات»[3].

و«أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده»[4].

## رابعاً ـ القياس بالشاهد وبالغائب:

القياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول الشيء المعيَّن بنظيره المعيَّن، وكذلك تقديره بالأمر الكلّي المتناول له ولأمثاله. ذلك لأن الكلّي مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له، والقياس بالشاهد على الغائب مبنيّ على قاعدة أن حكم الشيء الغائب مبنيّ على قاعدة أن حكم الشيء حكم مثله؛ ويفيد ذلك في معرفة الأسباب، أي البرهان على القضية الكلية، واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام ما يعرف بقياس التمثيل والتعليل. فالنفس تحكم بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معيَّن إلى حكم معيَّن آخر لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلّي، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلّي. فهنا يتصوّر الذهن المعيَّنَيْنِ أوّلاً، وهما الأصل والفرع ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك. ثم إلى لازم اللازم وهو الحُكْم، فكلُّ قياس لا بدَّ فيه من قضية

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٧٠.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٧٥.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٨٨، ١٨٩.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٧١.

كلية إيجابية، يعلم صدق كونها كلية، وكلٌّ ما به يعلم ذلك به، يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلّي المشترك. فيمكن جعل ذلك الكلّي المشترك الجامع بين الأصل والفرع[1].

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه، للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية، والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كوَّنت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي الذي استحدثه. ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه للاستدلال به في العقليات أو التوسل به في الشرعيات، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفِقْه؛ وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية، وإقامته براهينه للقوانين التي استقرأها، بالنظر في العمران البشري والاجتماعي الإنساني. ويدعم ذلك الرأي، أن ابن خلدون كان متكلماً وفقيهاً اجتماعيّاً، جعل من المجتمع موضوعاً لكلامه وميداناً لفِقْهِهِ وإصدار أحكامه، أن علم الاجتماع الذي ابتكره هو نتاج المنطق الإسلامي، الذي ينشد التوصل إلى اليقين[2].

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلّة والكثرة[3] «إلّا أن الدولة بالرفه، وكثرة التابع كثَّرت من أعدادهم وعلى هذه النسبة في أعداد المغلبين لأوّل الملك يكون اتساع الدولة وقوَّتها، وأما طول أمدها أيضاً فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً؛ والعصبية إنّما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه»[4].

---

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، صفحات ١٣٦، ١٣٧.
(٢) حسن الساعاتي: المرجع السابق، ص ١٣٩.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٦٣.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٦٣.

## خامساً ـ السَّبر والتقسيم:

ربما كان السبر والتقسيم أهم قاعدة من قواعد المنهج التي أرسى عليها ابن خلدون علمه الجديد، ذلك لأنهما عمليّتان عقليّتان أساسيّتان للبرهان بوصفهما مسلَكَيْن أو دليلَيْن لإثبات العلّة. وهاتان العمليتان هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون، تلك العملية التي تشتمل على عمليات عقلية صغرى هي النظر، والتأمل والتفطّن، والاعتبار، والغوص؛ ولا يمكن فهم عمليَّتَي السَّبْر والتقسيم إلا في إطار فهمنا لعملية الفكر الكبرى التي أولاها ابن خلدون عناية خاصة في مقدّمته، وكتب فيها ثلاثة فصول كمدخل لذلك القسم المهم الذي خصَّصه بشتى العلوم النقلية والعقلية والتعليم وطرقه[1]. هذا فضلاً عما ذكره عن الإدراك والفكر في (المقدمة السادسة في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة)[2] وفي (الفصل السابع شعر في علم المنطق)[3] من الباب السادس أيضاً، وفي الفصل الرابع والعشرين منه (في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها)[4]، ثم أخيراً في الفصل التاسع والعشرين من الباب نفسه (وفي وجه الصواب في تعلم العلوم وإفادته)[5].

وقد صرَّح ابن خلدون في موضع واحد فقط بإجرائه عمليَّتَيِ السبر والتقسيم، في الفصل الذي شرح فيه اختلاف الأمّة[6] في حكم منصب الخلافة والإمامة وشروطه عند تفسيره الحكمة في اشتراط النسب القُرَشِيّ، فقال: «إن الأحكام الشرعية كلَّها لا بدَّ لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتشرَّع لأجلها. ونحن إذا بحثنا على الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرُّك بوصلة النبي ﷺ، كما هو في المشهور، وإن كانت تلك

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ١٦٢.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، صفحات ٩١، ١١٩.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، صفحات ٤٨٩، ٤٩٢.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، صفحات ٥١٤، ٥١٩.
(٥) ابن خلدون: المقدمة، صفحات ٥٣٣، ٥٣٦.
(٦) ابن خلدون: المقدمة، صفحات ١٩١، ١٩٦.

الوصلة موجودة والتبرُّك بها حاصلاً، لكن التبرُّك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت. فلا بدَّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسّمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملّة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مُضَر وأصلهم، وأهل الغَلَب منهم. وكان لهم على سائر مضر العزّة والكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم. ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن تردَّهم عن الخلاف و لا يحملهم على الكره، فتتفرق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذِّر من ذلك، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية، وتحسن الحماية[١].

فالسبر في الفقرة السابقة هو النظر والتقصّي واكتناه السبب في اشتراط النسب القرشي ومحاولة استقراء العلّة في ذلك، والنتيجة التي وصل إليها ابن خلدون أن اشتراط النسب القرشي هو لوجود العصبية القبلية لهم في ذلك الوقت، وبما أن العصبية لقريش قد انتفت فلا يشرط أن يكون إمام المسلمين من قريش في كل زمان.

## سادساً ـ الحيطة عند التعميم:

من المعروف أن طرق الاستقراء لا تجيز التعميم من الحوادث التي تمَّت مشاهدتها إلى الحوادث التي لم تشاهد، ولكنها تبرهن على صحة الفروض بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير، ومما لا شك فيه أنه لا معنى للبرهان في العلوم الطبيعية المادية العناصر إلا إذا كان مشتملاً على التحقيق التام. فليس في صدق الأحكام التي يمكن التوصل إليها عن هذا الطريق شبهة، لأنها مبنيّة على استقصاء جميع الحقائق الخاصة بكلِّ الظواهرَ المعلومة لدى الباحث،

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٩٥.

وعلى من يريد أن يتيقَّن صدقها النظر في الأحوال الجزئية التي تنطبق عليها للتحقيق من وجودها في جميع الأفراد. وهذا التحقيق ممكن ما دامت الأجرام والمواد والمعادن المعروفة محدودة العدد[1]. ولكن الاستقراء الموسَّع الذي يعرف بالاستقراء العلمي يختلف كلَّ الاختلاف عن الاستقراء العام، الذي يبدأ بتفحُّص الأحوال الجزئية ثم ينتهي منها إلى قوانين وأحكام ونظريات عامة، بعد اختيار عدد محدود من الحالات اختياراً علمياً منظَّماً، يمكِّن من الانتقال من الحكم على الحقائق المشاهدة، أي على بعض أفراد الشيء، إلى الحكم على الحقائق غير المشاهدة، أي على جميع أفراد الشيء، وقد سمِّي هذا الاستقراء الناقص أو غير التام استقراء موسَّعاً، لأن الفكر لا يتقيَّد فيه بالحدود المقررة، بل يوسِّع نطاق التجربة والملاحظة، وينتقل من المحدود. وإن دلَّ ذلك على شيء فإنما يدلُّ على أن نتائج الاستقراء الموسَّع أو الناقص أو العلمي ليست يقينية دائماً. والاستقراء، لهذا المعنى، يصلح للبحث عن الحقيقة وليس للبرهان عليها، فهو من هذه الناحية استنتاج مؤقَّت مفتقر إلى نشاط تجريبي تؤدّي إليه الأحداث الاجتماعية من تلقاء نفسها، كما يحدث في حالات الطوارئ مثلاً، أو استنتاج مؤقَّت ينتظر تحقيقاً تجريبيّاً يقوم به الباحثون بآرائهم وِفْقَ تدبير خاصّ منهم. وهذا صحيح لأن النتيجة في الاستنتاج لا تصدق إلا إذا صدقت المبادئ؛ فإذا كانت الفروض، وهي مبدأ الاستدلال، مَشُوبة بالشك كما هي الحال في الاستقراء، فإن نتيجتها لا يمكن أن تكون يقينية[2].

ولما كان ابن خلدون قد اعتمد اعتماداً أساسياً على استقراء أحداث التاريخ: ذوات كانت أو أفعالاً، وعلى الاستقراء من ملاحظاته، للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه في العمران البشري وصياغتها، فإنه قد وجد لزاماً عليه كعالم متنبِّه إلى عملية الاستقراء الناقص من جهة، وطبائع الاجتماع الإنساني والعمران البشري من جهة أخرى، أن يتحفظ عند التعميم، لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسَّع، والخاصة في محيط التجمعات البشرية المتفاعلة،

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ١٩٥.
(٢) حسن الساعاتي: المرجع السابق، صفحات ١٩٥، ١٩٦.

غير يقينية، وإن كانت قريبة من اليقين، وإذا كان ذلك مبنيًّا على تكرار أحداث التاريخ المتشابهة وإفضائها إلى نتائج متشابهة، ولذلك كان يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته، فيستخدم كلمات (في الغالب) و(من الغالب) و(غالباً) و(في الأكثر) و(في النادر الأقل) و(قد) الاحتمالية و(ربما) و(إلا في الأقل)[١].

ويظهر ذلك بوضوح في بعض عناوين فصول المقدمة مثل: (إنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية)[٢] و(إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تستحكم فيها دولة)[٣] و(إن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل)[٤] و(إن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملُّق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة)[٥]. و(إن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتية والتدريس والإمامية والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب)[٦] و(من حصلت له ملكة في صناعة فقلَّ أن يجيد بعد ملكة أخرى)[٧] و(إنه لا تتفق الإجادة في فَنَّيِ المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل)[٨].

أقام ابن خلدون علمه المبتكر على مجموعة مترابطة من المبادئ والفروض والقوانين، والنظريات الاجتماعية، التي استطاع أن يستقرئها من الاجتماع الإنساني والعمران البشري، «وما يعرض في العمران من دولة وملّة، ومدينة وحلّة، وعشرة وذلّة، وكثرة وقلّة، وعلم وصناعة، وكسب وصناعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر»[٩].

---

(١) حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ١٩٦.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٦٤.
(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٦٢.
(٤) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٥٩.
(٥) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٩٠.
(٦) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٩٣.
(٧) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٠٥.
(٨) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٦٨.
(٩) ابن خلدون: المقدمة، ص ٧. وحسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، ص ٢٠٣.

## الفصل الرابع

# المقارنة بين منهجية الطبري ومنهجية ابن خلدون

١ ـ إن الطبري هو شيخ مدرسة التاريخ بالمنقول التي يمتد تراثها خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى، لأنه القمّة العليا لهذا المنهج في التأليف عند المسلمين عامة؛ في حين أنّ ابن خلدون يُعَدّ مبتدع علم جديد، وطريقة مبتكرة تبحث في قوانين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بحسب منهجية علمية، وهو بذلك يبتعد من التقليد الذي أَلِفه المؤرِّخون المسلمون القدامى.

٢ ـ استخدام الطبري منهج المحدِّثين في نقل الخبر من طريق تمحيص الأسانيد وفحصها وضبط الروايات؛ في حين أن التاريخ تحوّل على يد ابن خلدون إلى مجال للتحليل والنظر العقلي والاستنتاج في المقدمة خاصة.

٣ ـ لم يلتزم الطبري بمنهج المحدِّثين في تعديل وتجريح رواته، وإنما اكتفى بالعنعنة فقط، وباختيار الراوي والرواية التي تناسب موضوعه، ولكنه كان يقوم في بعض الحالات بالترجيح بين الروايات، فعندما يَحْدُث تعارض بين روايتين كان يختار الراوي المعاصر للأحداث أو الذي له سند أقوى على غيره. في حين أن ابن خلدون قام بإخضاع الروايات التاريخية لميزان العقل والمنطق، وأجرى نقداً علمياً مركَّزاً وخاصة للأخبار المبالغ فيها، ولم يقبلها على علّاتها.

٤ ـ يورد الطبري في أحيان كثيرة روايات متناقضة للخبر الواحد، ويترك للقارئ أن يختار ما يناسبه من رواية، في حين أن ابن خلدون يقوم بالتقيُّد

بإيراد القصة الواحدة للخبر الواحد، وينقد الرواية المبالغ فيها أو ينقدها ويبيِّن زيفها.

٥ ـ كان الطبري يجعل العهدة على الراوي في حالة شذوذ الخبر، وقد أشار إلى ذلك في مقدمته[١]؛ لكن ابن خلدون كان يتقيّد بالرواية الواقعية ويرفض غيرها، ويجري قواعد منهجه في هذه الحالة من نقد وتمحيص وسبر وتقسيم وما شابه ذلك.

٦ ـ اهتم الطبري في أسلوبه على نقطتين أساسيتين هما:

أ) التعويل على الروايات.

ب) الحرص على السند.

٧ ـ يقوم الطبري باختيار المادة العلمية كما يختار الراوي، كما أنه كان محايداً جدّاً فلا يتدخّل في الرواية التاريخية، وكان ذلك من أهم واجبات المؤرِّخ في عصره، وربما تأثر بعلماء الحديث في ذلك، فإنهم كانوا يجتهدون في تعديل رواتهم وتجريحهم، لكنهم لم يكونوا ليتدخّلوا في متن الحديث النبوي، بَيْدَ أنّ ابن خلدون كان يتدخّل في الخبر محاولاً فلسفة التاريخ والجري وراء الأسباب والمسببات لكلِّ حادثة، فهو لا يقف خارج المسرح متفرِّجاً على أحداث التاريخ، وإنما كان يتفاعل معها ويضع التفسير لها من طريق منهج علمي رصين ابتكره بنفسه.

٨ ـ استخدم الطبري النظام الحولي في كتابة تاريخه الإسلامي، أما الفترة السابقة للتاريخ الإسلامي فقد استخدم فيها نظام المواضيع، في حين أن ابن خلدون استخدم طريقة المواضيع في كتابه وأرّخ للدُّول.

٩ ـ لم يسجل الطبري أحداث عصره، بل مرّ عليها مرور الكرام، بيد أنّ ابن خلدون قام بالتركيز على الأحداث التي عاصرها وركَّز على تاريخ العرب والبربر واستخلص مذهبه من الواقع الذي عاشه، فكان منهجه مخالفاً للطبري في هذه الناحية.

---

(١) راجع البحث، ص ١٨.

١٠ ـ اتَّبع الطبري الطريقة الوصفية وركَّز على النواحي السياسية، في حين أنّ ابن خلدون قام بدراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن طبيعتها، وماهية القوانين التي تخضع لها، شأنها في ذلك شأن ظواهر الكون الأخرى، وتعدّ مقدمة ابن خلدون عملاً تأليفيّاً مغايراً لما سبقه من آثار المؤلِّفين، وقد سمّاه ابن خلدون علم العمران البشري.

١١ ـ مفهوم التاريخ عند الطبري متأثر بالنظرة الدينية أكثر من تأثُّره بالنظرة التجريبيّة، فهو عنده تعبير عن المشيئة الإلٰهيّة أوّلاً، ثم مستودع خبرات عليا للأمّة بقدر ما تبيِّن قيمة تجاربها ووحدة رسالتها التاريخية، أما في مقدمة ابن خلدون فيحسّ المرء إحساساً دقيقاً بالنزعة الفكرية والعقلانية المستقلة، بل إنه ليحسُّ أحياناً بِمَيْلِ تلك النزعة إلى الشرود بعيداً من المحاور والمرتكزات الإسلامية الصميمة، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة، فمنهجه العلمي في كتابة التاريخ شيء جديد لم نعهده في سابقيه من المؤرِّخين المسلمين. ولقد أشار ابن خلدون نفسه إلى تميُّزِ تناوله للوقائع التاريخية، منتقداً في الوقت ذاته أسلوب أولئك المؤرِّخين الذين سبقوه ومنهاجهم... كذلك جاء ابن خلدون بنظريات جديدة في مجال فلسفة العلوم وفلسفة التاريخ، حين ذهب إلى القول بِنَوْعٍ من الحتمية المتشدّدة في النواميس الاجتماعية والتاريخية، وجاء بنظرية متميّزة في النبوءة وفي وحدة الوجود من الذرّة إلى عالم الملائكة. كما جاء بنظرية العصبيّة، كأساس لتكوين الدولة والحضارة، وفي الوقت ذاته كَسَبَبٍ في زوالها وانهيارها[١].

---

(١) زكريا بشير إمام: جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢.

# خاتمة

يحسب المحدِّثون من رجال الفكر في أوروبا وأمريكا أن أرقى الخطوات في مسيرة الثقافة الإنسانية، هي شمولها للإنسانية جميعها، وفي سبيل هذا الهدف حطَّم التأليف التاريخي قيوده التقليدية من شؤون وحروب ليسجل كلَّ مظاهر العقلية والإنسانية[١].

ثم يعزون هذا التحوُّل أو التجديد لغير أصحابه الحقيقيين، إذ بيَّن مثلاً (ايمري نف) قائلاً: «وقد ظهر هذا اللون الممتاز من التاريخ حين تسلَّح فولتير بنتائج العلوم الطبيعية وهاجم الصُّوَرَ أو الرواية الدينية للتاريخ، وهي الرواية التي ظلَّت سائدة في أوروبا مدة أربعة عشر قرناً»[٢]. والحقيقة أن الإسلام كان، كحركة تاريخية، أول من جدَّد الفكر التاريخي في العالم ووجَّهه نحو الشمول وجعل الإنسان محوره، وكان الغرب تَبَعاً لذلك؛ ولكن حضارة الغرب لم تتصف يوماً بالأمانة العلمية، فقد اعتبروا الحضارة الإغريقية مجهولة النسب وأنها قامت كالنبت الشيطاني، ولم يعترفوا للمسلمين بدورهم في نقل حضارة الإغريق وإسهامهم فيها، بل جعلوا الخطوة الثانية بعد الحضارة الإغريقية الحضارة الغربية، وأهملوا ثمانية قرون كانت الحضارة الإسلامية سائدة فيها.

لقد توجّه الإسلام في دعوته للناس جميعهم ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً

---

(١) إيمري نف: المؤرخون وروح الشعر (اقتبسه عبد اللطيف شرارة، في كتابه الفكر التاريخي في الإسلام، ص ٥).

(٢) عبد اللطيف شرارة: الفكر التاريخي في الإسلام، صفحات ٨، ٩.

﴿لِلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾[1] ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[2] ويحتل التاريخ ولا سيما تاريخ الأنبياء والرسل حيِّزاً كبيراً من القرآن الكريم، وعلى هذا التاريخ، يحاول القرآن أن يشير إلى الدروس والعبر من الماضي لإقناع المدعوين بدعوته.

وجاء المؤرِّخون المسلمون، وهم مشبعون بتعاليم القرآن، فكتبوا تاريخاً شاملاً للعالم من لدن آدم إلى عصورهم، وذلك واضح في مؤلَّفات الكثيرين منهم أمثال الطبري والمسعودي واليعقوبي وابن الأثير وغيرهم. وكانت هذه العناية بالتاريخ ـ وهي في جوهرها عناية بالإنسان ـ سبباً فعالاً في نشوء كثير من الدراسات العلمية والجغرافية والأدبية لدى العرب، ثم لدى غيرهم من الشعوب.

لقد تناولنا في بحثنا هذا منهج الكتابة التاريخية عند المسلمين، وحاولنا أن نضرب أمثلة دون أن نتوسع في دراسة كلِّ مؤرِّخ حتى لا نخرج عن موضوعنا، وركَّزنا على منهج الطبري شيخ المؤرِّخين بالمنقول، وذكرنا نبذة من تاريخه، وأوردنا نقد المؤرِّخين لمنهجه وتعليقنا على ذلك.

كما تناول البحث منهج العلامة ابن خلدون صاحب النظريات في التاريخ وعلم الاجتماع، والذي يعتبر فلتة من فلتات التاريخ، وقد أسماه بعضهم معجزة العرب، وأشاد به علماء المشرق والمغرب، وتحدثت عن منهجه، كما عقدت مقارنة في آخر البحث بين منهج الطبري ومنهج ابن خلدون؛ وقد وردت انتقادات كثيرة لنظريات ابن خلدون لم يُشَرْ إليها لأنها تخرجنا من مجال بحثنا الذي يجب أن نحصره في منهج ابن خلدون مقارنة بمنهج الطبري، وبهذا القدر أكتفي، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) سورة الأنبياء.
(٢) سورة سبأ ٢٨.

## المصادر


١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

٣ ـ ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان ـ بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ.

٤ ـ ابن حَجَر العسقلاني: الإصابة، القاهرة ـ دار نهضة مصر، بدون تاريخ.

٥ ـ ابن حَجَر العسقلاني: تقريب التهذيب، بيروت ـ دار المعرفة، ١٩٧٥م.

٦ ـ ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت ـ دار صادر، بدون تاريخ.

٧ ـ ابن النديم: الفهرست، بيروت ـ دار المعرفة، ١٩٧٨م.

٨ ـ الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة ـ مكتبة الخانجي، ١٩٧٥م.

٩ ـ الذهبي: تذكرة الحفاظ، بيروت ـ دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

١٠ ـ السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، بدون تاريخ.

١١ ـ عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بدون تاريخ.

١٢ ـ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف، ١٩٧٦م.

١٣ ـ ياقوت الحموي: معجم الأدباء، دار الفكر، ١٩٨٠م.


## المراجع


١ ـ أبو الحسن الندوي: السيرة النبوية. دار الشروق ١٩٨٦م.

٢ ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام. بيروت ـ دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

٣ ـ زكريا بشير إمام: جوانب فلسفية من مقدمة ابن خلدون. الدار السودانية للكتب ـ الخرطوم، بدون تاريخ.

٤ ـ حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني. دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٢م.
٥ ـ شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرِّخون جزء (١).
٦ ـ السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرِّخون العرب. مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨١م.
٧ ـ عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. دار الشروق ـ بيروت ١٩٨٣م.
٨ ـ عبد اللطيف شرارة: الفكر التاريخي في الإسلام. دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
٩ ـ محمود عبد المولى: ابن خلدون وعلوم المجتمع. الدار العربية للكتاب ـ ليبيا، تونس ١٩٧٦م.
١٠ ـ نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث. دار الفكر ـ دمشق ـ سوريا، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
١١ ـ همام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين. سلسلة كتاب الأمة، ١٩٨٧م.
١٢ ـ فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
١٣ ـ سيدة إسماعيل كاشف: مصادر التاريخ الإسلامي. القاهرة ١٩٦٠م.
١٤ ـ عفت محمد الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب. بيروت ـ دار العودة ١٩٧٠م.
١٥ ـ عبد الرحمن محمد الشيخ: المدخل إلى علم التاريخ. دار المريخ ـ الرياض ١٩٨٤م.
١٦ ـ مارغوليوث: دراسات عن المؤرِّخين العرب، ترجمة حسين ناصر. بيروت ـ دار العودة.



# الباب الثالث

# الطبري المفسر



# الطبري المفسر

**الدكتور عمر الأسعد**
**أستاذ العلوم الإسلامية**
**في قسم اللغة العربية ـ جامعة اليرموك**

## (١)

يعدُّ الإمام محمد بن جرير[١] (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ) شيخ المفسِّرين، ويعدُّ تفسيره «جامع البيان في تأويل القرآن» إمام التفاسير ومقدّمها، ذلك أن هذا التفسير ـ فضلاً عن أوليته وشموله ـ انطوى على صفحات وخصائص جعلته حقيقاً أن ينزَّل هذه المنزلة بين التفاسير[٢]، وأن صاحبه جمع من العلوم والمعارف وخلَّف من الآثار ما أهّله لأن يتبوّأ هذه المكانة الرفيعة بين المفسِّرين[٣]، وأن

(١) ترجمته في مراجع كثيرة منها: طبقات الحفّاظ ٣٠٧، وطبقات المفسِّرين ٢/١٠٦، ووفيات الأعيان ٤/١٩١، ومعجم الأدباء ١٨/٤٠، وتاريخ بغداد ٢/١٦٢، وانظر الأعلام ٦/٦٩.

(٢) قيل في تفضيله أقوال منها قول الإمام المحدّث ابن خزيمة (تاريخ بغداد ٢/١٢٤): نظرتُ فيه من أوله إلى آخره فما أعلم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير. وقول الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ٢/١٦٣): جمع من المعلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. وقول ابن تيمية (مجموع الفتاوي ١٣/٣٦١). وتفسير ابن جرير الطبري هو من أجلّ التفاسير وأعظمها قدراً.

(٣) لخّص ياقوت علومه ومعارفه بقوله (معجم الأدباء ١٨/٤١): «كان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظاً لكتاب الله عز وجل، عارفاً بالقرآن بصيراً بالمعاني فقيهاً بأحكام القرآن، عالماً بالسّنن وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها،

يكون من جاء منهم بعده عالة على تفسيره ينهلون من منهله ويغترفون من معينه.

ولست في معرض بسط منهج الطبري في التفسير بسطاً مفصَّلاً، فذلك قد تناوله كثير من الدراسات والبحوث وصُنِّفت فيه المراجع والمؤلَّفات، بل كفانا الشيخ الطبري نفسه مؤونته، إذ ذكر في مقدمة تفسيره طريقته في التفسير ومنهجه فيه، لذا رأيت أن أعرض لبعض القضايا المهمة في التفسير، وأقف عليها عند الطبري وعلى طريقة تناولها. ولعلَّنا من خلال النظر إلى مجموعة هذه القضايا نكون قادرين على تكوين فكرة عامة عن الطبري المفسِّر، وتكون نظرتنا إليه نظرة شاملة متكاملة، ولكنني أقدِّم بين يَدَيَّ ذلك بكلمة حول نشأة علم التفسير وصلته بالحديث النبوي وعلومه، فلقد «ظل التفسير قائماً على الرواية حتى نهاية عصر التابعين. وكان المحدِّثون هم أصحاب الشأن فيه، فلما دوَّنوا الحديث جعلوا التفسير فرعاً خاصاً من فروعه، واستقل التفسير بعد ذلك وأصبح علماً قائماً بذاته، ووجد من المفسِّرين من تناول القرآن كلَّه بالتفسير بحسب ترتيبه في المصحف، من هؤلاء ابن ماجه المتوفّى سنة ٢٧٣هـ، وابن جرير الطبري المتوفّى سنة ٣١٠هـ، وأبو بكر المنذر النيسابوري المتوفى سنة ٣١٨هـ وغيرهم»[(١)].

يصنِّف الطبري ما أنزله تعالى من الوحي على نبيِّه ثلاثة أصناف:

أ) فممّا أنزل الله من القرآن على نبيِّه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله ـ والتأويل في هذا الموضع بمعنى التفسير ـ إلا ببيانه عليه السلام، يؤيد ذلك أنه خاطبه به بقوله ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[(٢)]، وقوله ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ

---

= عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم». وأتبع ذلك بثَبْت آثاره ومصنّفاته، وأشهرها تفسيره: جامع البيان في تأويل القرآن، وتاريخه: تاريخ الأمم والملوك.

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير ١٦١.

(٢) سورة النحل.

وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾[1] ويقع بيانه عليه السلام في تأويل ما في التنزيل من وجوه الأمر والنهي والندب والإرشاد والحقوق والحدود ومبالغ الفرائض... «وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويله بنصٍّ منه عليه، أو بدلالة قد نصبها، دالّة أمته على تأويله»[2].

ب) ومما أنزله ما لا يعلم تأويله إلا الله، مثل الخبر عن أوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصُّور ونزول عيسى عليه السلام، يخاطب الله تعالى نبيَّه في ذلك بقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾[3]. فهذا وأمثاله لا يعرف أحد تأويله إلا الخبر بأشراطه لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه، كالذي أخبر به الرسول أصحابه، إذ ذكر الدجال فقال: «إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه، وإن يخرج بعدي فالله خليفتي عليكم»[4].

ج) ومما أنزله عليه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وعلم بدلالات ألفاظ هذا اللسان وأسلوب التعبير فيه، وما أَلِفَتْه العرب من وجود استعمالات الألفاظ والتراكيب، وما درجت عليه من التعابير المجازية والاستعارية، تتوسّل بها للتعبير عن المراد بعمق التأثير وقوة التعبير»، وذلك كسامع منهم لو سمع تالياً يتلو ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾[5]، لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه ممّا هو مضرّة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فِعْله ممّا فِعْلُه منفعة، وإن جَهِلَ المعاني التي جعلها الله إفساداً والمعاني التي جعلها الله إصلاحاً. فالذي يعلمه ذو اللسان الذي بلسانه نزل القرآن من تأويل القرآن،

---

(١) سورة النحل.
(٢) جامع البيان ١/٥٦.
(٣) سورة الأعراف.
(٤) جامع البيان ١/٥٧.
(٥) سورة البقرة.

هو ما وصفتُ من معرفة أعيان المسمّيات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيئاتها التي خصّ الله بعلمها نبيَّه ﷺ[1].

ولقد بنى الطبري منهجه في التفسير على هذه الأسس، فجاء تفسيره مما رُوِيَ عن الرسول ﷺ ونقل عن الصحابة والتابعين، مع ترجيح بعض الروايات أو تفضيلها أو تضعيفها. وقد تجاوز دور الطبري المفسِّر ترجيح الروايات إلى ترجيح المعاني وتقليبها على الوجوه اللغوية المحتملة، وإبداء الرأي. يقول الأستاذ أمين الخولي «وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية في الصنف الثاني من التفسير، أي تفسير الدراية، فترجيحاته للمعاني المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيِّمة فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية»[2].

والأمثلة على ترجيح الروايات والمعاني كثيرة في تفسيره لا تحصى، منها ما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ﴿١٠﴾ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١١﴾﴾[3] إذ ذكر في معنى الدخان قولَيْن[4]: أولهما أن ذلك حين دعا رسول الله ﷺ على قريش ربه تعالى أن يأخذهم بسنين كسني يوسف فأُخذوا بالمجاعة، وعنى بالدخان ما كان يصيبهم حينئذٍ في أبصارهم من شدة الجوع من الظلمة كهيئة الدخان وبهذا الرأي أخذ ابن مسعود، وثانيهما أنه علامة من علامات القيامة يصيب المؤمن منه كهيئة الزكام، وأما الكافر فيكون بمنزلة السكران يخرج من مِنْخَرَيْهِ وأُذُنَيْهِ ودِبْرِهِ! وأفاض في ذكر الأحاديث المروية في كلا المعنَيَيْنِ ذاكراً رواتها وأسانيدها. وذكر لأحد الأحاديث التي ساقها في تعضيد الرأي الثاني هذه السلسلة: «حدثني عصام بن روّاد بن الجراح قال حدثني أبي قال حدثنا سفيان بن سعيد الثوري قال حدثنا منصور بن المعتمر

(١) جامع البيان ٥٧/١.
(٢) مادة (تفسير) في دائرة المعارف الإسلامية، نقلاً عن: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ١٦٦.
(٣) سورة الدخان.
(٤) انظر جامع البيان ٢٢٥/٢٥ وما بعدها.

عن ربعيّ بن حراش قال: سمعت حذيفة بن اليمان يقول قال رسول الله...»[1] ثم عقَّب على الكلام كلهِ بقوله «وأوْلى القولين بالصواب في ذلك ما رُوي عن ابن مسعود من أن الدخان الذي أمر الله نبيّه ﷺ أن يرتقبه هو ما أصاب قومه من الجهد، بدعائه عليهم على ما وصفه ابن مسعود من ذلك، إن لم يكن خبر حذيفة الذي ذكرناه عنه عن رسول الله ﷺ صحيحاً، وإن كان صحيحاً فرسول الله ﷺ أعلم بما أنزل الله عليه، وليس لأحد مع قوله الذي يصحّ عنه قول، وإنما لم أشهد له بالصحة لأن محمد بن خلف العسقلاني حدثني أنه سأل روّاداً عن هذا الحديث هل سمعه من سفيان؟ فقال له: لا. فقلت له: فقرأته عليه؟ فقال: لا. فقلت له: فقرئ عليه وأنت حاضر فأقرّ به؟ فقال: لا. فقلت له: فمن أين جئت به؟ قال: جاءني به قوم فعرضوه عليّ وقالوا لي: اسمَعْه منّا، فقرأوه عليّ ثم ذهبوا فحدّثوا به عني، أو كما قال. فلما ذكرت من ذلك لم أشهد له بالصحة، وإنما قلت: القول الذي قاله عبد الله بن مسعود هو أولى بتأويل الآية، لأن الله جلَّ ثناؤه توعّد بالدخان مشركي قريش، وإن قوله لنبيِّه محمد ﷺ ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ۝١٠﴾ في سياق خطاب الله كفار قريش وتقريعه إياهم بشركهم، بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٨ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ يَلْعَبُونَ ۝٩﴾[2] ثم أتبع ذلك قوله لنبيِّه عليه السلام ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ۝١٠﴾ أمراً منه له بالصبر إلى أن يأتيهم بأسه، وتهديداً للمشركين، فهو بأن يكون ـ إذا كان وعيداً لهم ـ قد أحلّه بهم أشبه من أن يكون أخّره عنهم لغيرهم»[3] محاكمة عقلية للنصوص، ومتابعة للرواية، وتقصٍّ علمي للعلّة الخفية فيها.

على أن الطبري عقد في مقدمة تفسيره فصلاً سمّاه «ذكر بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي»[4] يدرك الناظر فيه أن المصنِّف

(١) المرجع نفسه ٢٥/٢٢٧.
(٢) سورة الدخان.
(٣) جامع البيان ٢٥/٢٢٨.
(٤) المرجع نفسه ١/٥٨.

إنما يشدِّد على تجنُّب التفسير بالرأي المتحيِّز إلى فئة، أو المُجاري هوًى، أو المتعارض مع أصل من أصول العقيدة والشريعة، ولو كان ذلك التفسير صواباً؛ لأن الإصابة فيه ليست إصابة موقن أنه محقّ، وإنما هي إصابة خارصٍ وظانّ. والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم، وهو عزّ وجلّ يقول ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[1].

## (٢)

وفي معرض الاستشهاد بالحديث وعناية المصنِّف به، فقد مضى مَثَلٌ على عنايته بالأسانيد وكشف عِلَلِها والتحقُّق من صحتها.

ولكن الطبري وقع فيما وقع فيه كثير من المفسِّرين ـ بل أوقع من جاء بعده منهم لأنهم نقلوا عنه ـ برواية الأحاديث الصحيحة والضعيفة بأنواعها المختلفة[2]. ولئن درج المفسِّرون أحياناً على التنبيه على الحديث الضعيف وَلَفْت النظر إلى ضعفه أو فساد إسناده، فإنهم أغفلوا ذلك أحياناً كثيرة، فأوقعوا القارئ في لَبْس من الأخذ بالحديث أو تركه، ما دام غير قادر على تمييزه ومعرفة صحته من ضعفه.

فممّا رواه الطبري، ونقله عنه غيره، الحديث الذي ساقه في تأويل قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾[3] وهو «حدثني نجيح بن إبراهيم قال حدثنا علي بن حكيم قال حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن أبيه عن عمرو بن قيس الملائي عن رجل من بني أمية من أهل الشام، أحسن عليه الثناء، قال: قيل: يا رسول

(١) سورة الأعراف.
(٢) قام الأستاذان أحمد شاكر ومحمود شاكر بتخريج أحاديث الأجزاء التي حقّقها من تفسير الطبري، ودلاّ على نوع كلٍّ منها ودرجته من الصحة والضعف.
(٣) سورة البقرة.

الله، ما العدل؟ قال: العدل الفدية»[1]. فهذا الحديث لم يورده غير الطبري، ونقله عنه ابن كثير والسيوطي[2]، ولم يشر الطبري بشيء إلى ضعفه إلا بهذه الإشارة المرجّحة «عن رجل من بني أمية من أهل الشام أحسن - أي الملائي - عليه الثناء». ومعلوم أن الحديث الذي يذكر فيه رجل مبهم هو حديث منقطع[3].

على أن الطبري نقل كثيراً من الأحاديث الصحيحة، واعتمد عليها في بيان المراد من الآية التي يفسِّرها، مثل ذلك الحديث الذي أورده في تأويل قوله عزّ وجلّ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾[4] قال: حدثنا ابن وكيع قال حدثنا جرير عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: لمّا نزلت هذه الآية ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال النبي ﷺ: ليس بذلك! ألم تسمعوا قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾؟[5]»[6].

## (٣)

زخر تفسير الطبري بالشواهد الشعرية يوردها للاستشهاد على دلالة بعض الألفاظ أو لإثبات قاعدة نحوية. لذا فإن كثيراً من الأشعار الواردة في تفسير الطبري، وفي غيره من التفاسير، هي في الحقيقة شواهد نحوية مودعة بطون كتب النحو. ولما كانت كتب التفسير يأخذ اللاحق منها من السابق، فقد غدت الشواهد الشعرية فيها متقاربة جداً، حتى كدتُ أقول إنه تحصّل لدينا ما يمكن

---

(١) جامع البيان ١/ ٢١٢.
(٢) انظر تعليقة محققَيْ تفسير الطبري في طبعتهما ٢/ ٢٤.
(٣) انظر علوم الحديث ومصطلحه ١٦٨.
(٤) سورة الأنعام.
(٥) سورة لقمان.
(٦) حديث صحيح رواه الشيخان وغيرهما، انظر حاشية تفسير الطبري (طبعة شاكر) ١١/ ٤٩٤ والنص من جامع البيان ٧/ ٢٥١.

أن نسمّيه «شواهد التفسير» على نسق شواهد النحو والصرف[1].

والاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن أمر مأخوذ به عند جمهور المفسِّرين. فما دام أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فبديهي أنه جرى في الاستعمال مجرى ما كانت العرب تستخدم به لغتها، وما ألِفَتْه من دلالات ألفاظها وتراكيبها، ونضرب لذلك مثلاً تفسير قوله تعالى ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَآ ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٣٧﴾ وَفِى مُوسَىٰٓ إِذْ أَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾﴾[2] قول الزمخشري: «وفي موسى» عطف على... قوله «وتركنا فيها آية على معنى: وجعلنا في موسى آية كقوله:

لمّا حَطَطْتُ الرَّحل عنها وارداً عَلَفْتُها تِبْناً وماءً بارداً[3]

يعني: علفتها تبناً وسقيتها ماء بارداً، ونحوه:

وزَجَّجْنَ الحواجِبَ والعيونا

أي زججن الحواجب وكَحَلْنَ العيون.

أما الطبري فنكتفي منه بإيراد هذه الشواهد الشعرية، ساقها في موضعين: الأول عند الكلام على قوله تعالى ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾﴾[4]

ـ حنانك وحنانيك لغتان شاهداهما قول طرفة:

أبا مُنْذِرٍ أفْنَيْتَ فاستَبْقِ بَعْضَنَا حنانَيْكَ بعضُ الشَّرِّ أهْوَنُ من بعضِ

وقول امرئ القيس:

ويَمْنَحُها بَنو شَمَجى بنِ جَرْمٍ معيزَهُمُ حَنَانَكَ ذا الحَنَانِ

---

(١) ثبت ذلك لديّ في مقارنة شواهد عدد من التفاسير كتفسير الطبري: جامع البيان، وتفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، وتفسير الزمخشري: الكشاف، وتفسيري أبي حيان: البحر المحيط والنهر المادّ، أثناء اشتغالي في تحقيق النهر الماد من البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.

(٢) الذاريات.

(٣) الكشاف ٤/١٩.

(٤) سورة مريم، وانظر جامع البيان ١٦/٣١٧.

ـ حنانَيْك لغة وليست بتثنية، كقول الشاعر:

ضربــاً هــذا ذَيْــك وطــعــنــاً وَخْــضــا

ـ تحنّن فلان على فلان إذا وصف بالتعطّف عليه والرقّة به والرحمة له كما قال الشاعر:

تَـحَـنَّـنْ عَـلَـيَّ هَـداكَ الـمَـلِـيـكُ فَـإِنَّ لِـكُـلٍّ مَـقـامٍ مَـقـالا

ـ يقال لزوجة الرجل حنّته لتحنّنه عليها وتعطّفه كما قال الراجز:

ولَـيْـلَـةٍ ذاتِ دُجًى سَـرَيْـتُ ولَـمْ تَـضِـرْنـي حَـنَّـةٌ وبَـيْـتُ

والموضع الثاني عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[1] أي هين عليه، ويستشهد على هذا المعنى بقول ذي الرمّة:

أخي قَـفَـراتٍ دبَّـبَـتْ فـي عـظـامِـهِ شُفافاتُ أعْجازِ الكَرَى فَهْوَ أَخْضَعُ

بمعنى خاضع، وبقول الآخر:

لَـعَـمْـرُكَ إنَّ الـزبـرقـانَ لَـبـاذِلٌ لِـمَـعـروفِـهِ عِـنْـدَ الـسـنـيـنَ وأفْـضَـلُ

كَـريـمٌ لَـهُ عَـن كُـلِّ ذَمٍّ تَـأَخُّـرٌ وفـي كـلِّ أسْـبَـابِ الـمَـكـارِمِ أَوَّلُ

بمعنى: باذل وفاضل، وقول معن:

لَـعَـمْـرُكَ مـا أدري وإنّـي لأَوْجَـلُ عـلـى أيِّـنـا تَـغْـدو الـمَـنِـيَّـةُ أَوَّلُ

بمعنى: وإني لوجل، وقول الآخر:

تمنّى مُرَيْءُ القَيْسِ موتي وإن أَمُتْ فَـتِـلْـكَ سبيلٌ لستُ فيها بِأَوْحَدِ

بمعنى: لست فيها بواحد، وقول الفرزدق:

إن الـذي سَـمَـكَ الـسَّـمَـاءَ بَـنـى لَـنـا بَـيْـتـاً دعـائِـمُـهُ أَعَـزُّ وأَطْـوَلُ

---

(١) سورة الروم ٢٧، وانظر جامع البيان ٢١/ ١٨٠.

أي دعائمه عزيزة طويلة. ومن هذا الباب قولهم في الأذان: الله أكبر بمعنى: الله كبير.

## (٤)

سأدير الكلام الآن على لغة الطبري في تفسيره؛ وأضمِّنه مسائل: الأولى منها نظرية، تتصل بالقول بأن من القرآن ما ليس بلسان العرب، موقف الطبري من ذلك.

والثانية تتناول موقف الطبري من استخدام المدلول اللغوي كما ورد في كلام العرب وأشعارهم، وموقفه حين تعارض هذا المدلول اللغوي مع ما ورد من أقوال الصحابة في التأويل والتفسير.

والثالثة تتعلق بعنايته بالإعراب والنحو، لما لذلك من أثر مباشر في تأويل آي القرآن وفهمها.

أ) تناول الطبري في مقدمة تفسيره قضية طريفة، فبرهن على فساد قول من زعم أن من القرآن ما ليس بلسان العرب، وبرهن على أن الله أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم، ذلك قوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾[1] ومن عنوان الفصل الذي عالج فيه الطبري هذه القضية نستطيع أن نستشف رأيه فيها والنتيجة التي توصَّل فيها إليها، فقد اقترح هذا العنوان «القول في البيان عن الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم»[2]. وقد صاغ القضية بصيغة سؤال مؤدّاه: كيف نوفّق بين حقيقة مخاطبة الله تعالى خلقه بما يفهمونه وإرسال الرسالة إليهم باللسان الذي يفقهونه، وبين ما تواتر في روايات التفسير:

ـ من أن «الكِفْلَيْن» في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ

(١) سورة يوسف.
(٢) جامع البيان ١/٣١.

﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ﴾[1] معناه ضعفان من الأجر بلغة الحبشة؛

- وأن «أوّبي» في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ﴾[2] معناه سبّحي بلسان الحبشة؛

- وأن القسورة في قوله سبحانه ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ۝٥٠ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍۭ ۝٥١﴾[3] هو بالعربية الأسد، وبالفارسية شار، وبالنبطية أريا، وبالحبشية قسورة؛

- وأن «ناشئة الليل» في قوله جلّ وعلا ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا ۝٦﴾[4] معناه بلسان الحبشة أن الرجل إذا قام من الليل قالوا: نشأ، وغير ذلك مما يكثر إحصاؤه في القرآن؟

وجواب الطبري عن هذا السؤال هو أن أحداً لم يَقُلْ إنّ هذه الأحرف وما أشبهها لم تكن للعرب كلاماً قبل نزول القرآن «وإنما قال بعضهم: حرف كذا بلسان الحبشة معناه كذا، وحرف كذا بلسان العجم معناه كذا، ولم يستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة الألسن بمعنى واحد، فكيف بجنسين منها، كما قد وجدنا اتفاق كثير منه فيما قد علمناه من الألسن المختلفة، وذلك كالدرهم والدينار والدّواة والقلم والقرطاس... مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى؟»[5]. فالقضية إذن هي وجود ألفاظ مشتركة بين اللغات لا يترتب بموجبها أن تكون الألفاظ ذات المعنى المحدّد في لغة معيّنة، منتسبةً إلى تلك اللغة وحدها ولا تحمل في لغة أخرى المعنى نفسه «لأن من نسب شيئاً من ذلك إلى ما نسبه إليه لم يَنْفِ بنسبته إياه إلى ما نسبه إليه أن يكون عربيّاً، ولا من قال منهم: هو عربيّ، نفى ذلك أن يكون مستحقاً النسبة إلى من هو من كلامه من سائر أجناس الأمم غيرها»[6].

---

(١) سورة الحديد ٢٨.
(٢) سورة سبأ ١٠.
(٣) سورة المدثّر.
(٤) سورة المزمّل.
(٥) جامع البيان ١/ ٣٢.
(٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ب) للدلالات اللغوية أهمية بالغة عند الطبري كما وردت عن العرب في نثرهم وشعرهم. ومعاني كتاب الله يلزم أن تكون موافقة لمعاني كلام العرب، وظاهرها لظاهر كلامها ملائماً. فهو حين يذكر لفظاً يحتاج إلى بيان يذكر معانيه المحتملة كلَّها، يوردها بأسانيدها وشواهدها، يورد مثلاً في معنى «الخير» في قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾[(١)]، وإن الإنسان لحب المال لشديد، ويورد قول آخرين، معناه: وإنه لحبِّ الخير لقوي، أو يكون معنى الخير الدنيا، بدليل ﴿إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ﴾[(٢)] قال ذلك ابن زيد، فسئل: إن ترك خيراً المال؟ قال: نعم وأي شيء هو إلا المال؟[(٣)].

ولا يكتفي في أحيان كثيرة بإيراد المعاني اللغوية والسكوت عنها، بل يفاضل بينها ويختار أرجحها عنده، فقد تعوَّدنا أن نقرأ لازمته في المفاضلة مبثوثة في أنحاء تفسيره: «وأولى القولين ـ أو الأقوال ـ في ذلك عندي بالصواب كذا» فمثلاً في سورة العاديات التي استشهدنا بآية منها يذكر في قوله تعالى ﴿وَٱلۡعَٰدِيَٰتِ ضَبۡحٗا ۝١﴾[(٤)] بضع عشرة رواية في معنى العاديات: أهي الخيل تعدو حتى تَضْبَحَ أمِ الإبل، ثم يقول «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: عنى بالعاديات الخيل، وذلك أن الإبل لا تضبح وإنما تضبح الخيل» ويدلُّ على ذلك بقول علي رضي الله عنه «الضّبح من الخيل الحمحمة ومن الإبل النَّفَس»[(٥)].

ولكن إذا تعارض المدلول اللغوي مع ما ورد عن الصحابة والتابعين، أو لم

---

(١) سورة العاديات.
(٢) سورة البقرة ١٨٠.
(٣) انظر جامع البيان ٣٠/٦٧٣ ـ ٦٧٤ وساق الطبري على تسمية المال بالخير قول ابن زيد (٣٠ ـ ١٨١): «وعسى أن يكون ـ أي المال ـ حراماً، ولكن الناس يعدّونه خيراً فسمّاه الله خيراً، لأن الناس يسمّونه خيراً في الدنيا وعسى أن يكون خبيثاً. وسمّي القتال في سبيل الله سوءاً وقرأ قول الله ﴿فَٱنقَلَبُواْ بِنِعۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضۡلٖ لَّمۡ يَمۡسَسۡهُمۡ سُوٓءٞ﴾ (آل عمران: ١٧٤) قال: لم يمسسهم قتال. قال: وليس هو عند الله بسوء ولكن يسمّونه سوءاً».
(٤) سورة العاديات.
(٥) جامع البيان ٣٠/٦٦٧ في الموضعين.

يعضّد بتأييدهم، فالطبري يرجّح أقوال هؤلاء، فمذهبه تقديم المنقول على غيره، ففي سياق تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾[1] يذكر أن المعنى أكاد أخفيها من نفسي، أو أكاد أظهرها، لأن للإخفاء في كلام العرب وجهين: أحدهما الإظهار والآخر الكتمان. ثم يميل إلى الأخذ بمعنى الستر فيقول «وأما وجه صحة القول في ذلك فهو أن الله، تعالى ذكره، خاطب بالقرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم وجرى به خطابهم بينهم، فما كان معروفاً في كلامهم أن يقول أحدهم إذا أراد المبالغة في الخبر عن إخفائه شيئاً هو له مُسِرّ: قد كدتُ أُخفي هذا الأمر عن نفسي من شدة استسراري به، ولو قدرت أخفيه عن نفسي أخفيته ـ خاطبهم على حسب ما قد جرى به استعمالهم في ذلك من الكلام بينهم، وما عرفوه في منطقهم. وقد قيل في ذلك أقوال غير ما قلنا، وإنما اخترنا هذا القول على غيره من الأقوال لموافقة أقوالهم أهل العلم من الصحابة والتابعين، إذ كنا لا نستجيز الخلاف عليهم فيما استفاض القول به منهم وجاء عنهم مجيئاً يقطع العذر»[2].

ج) أما عنايته بالنحو والإعراب والتراكيب اللغوية فيوثقها وقوفه عند إعراب كثير من الألفاظ، وذِكْر مواطن التمكين في الكلام، كالاعتراض والتقديم والتأخير وما إلى ذلك؛ مع أن ذلك ليس ممّا يوسم به تفسيره أو يعرف به، كما عرف تفسير أبي حيان مثلاً: البحر المحيط. ونمثّل لذلك بسورة العاديات في الكلام على قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾[3]. فقد لفته في التركيب اللغوي الحذف والتقديم والتأخير في الآية الأخيرة، وعلّله بحذف ما جرى ذِكْره من قبلُ تجنّباً للتكرار، وبالمحافظة على الفاصلة القرآنية، يقول في ذلك: «وقال بعض نحويّي الكوفة: كان موضع «لِحُبِّ» أن يكون بعد «شديد» وأن يضاف «شديد» إليه، فيكون الكلام: وإنه لشديد حبّ الخير، فلما تقدَّم الحب في

---

(١) سورة طه ١٥.

(٢) جامع البيان ٤٠٣/١٦ وما بعدها. وانظر أيضاً: الاتجاهات الفكرية في التفسير ١٧٧ ـ ١٨١.

(٣) سورة العاديات.

الكلام قيل: شديد، وحذف من آخره لما جرى ذِكْره في أوَّله، ولرؤوس الآيات، قال: ومثله: في سورة إبراهيم ﴿كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[1] والعصوف لا يكون لليوم إنما يكون للريح، فلما جرى ذكر الريح قبل اليوم طُرحت من آخره، كأنه قال: «في يوم عاصفِ الريح»[2] ثم أشار إلى الاعتراض بالآية الثانية بين الأولى والثالثة بقوله «وتأويل الكلام: إن الإنسان لربّه لكنود، وإنه لحبّ الخير لشديد، وإن الله على ذلك من أمره لشاهد»، ولكن قوله في سورة العاديات: ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧﴾ قُدِّم ومعناه التأخير، فجعل معترضاً بين قوله ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾ وبين قوله ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾[3].

عُني الطبري عناية خاصة بالقراءات، وبلغ من عنايته بها أن صنّف فيها كتاباً ذكره ياقوت في ترجمته للطبري بقوله «وله في القراءات كتاب جليل كبير رأيته في ثماني عشرة مجلدة. إلا أنه بخطوط كبار، ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشّواذ، وعلّل ذلك وشرحه، واختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهور»[4]. ولكن التصنيف في هذا العلم والاعتناء به لم يضعه في موضع التصدي للإقراء والانتصاب له، فهو لم يقرأ عليه إلاّ آحاد من الناس[5].

وعلى الرغم من أن المنهج الذي اخْتَطَّهُ لنفسه في تفسيره هو البيان في تأويل آي القرآن دون وجوه قراءتها، لكنه كان يقف عند هذه الوجوه يقبلها، إذا كان يترتب على اختلاف القراءات اختلاف وجوه التفسير:

أ) فيقبل القراءات المشهورة التي قرأ بها القراء وأجمعت عليها الأمّة، وانسجم معها معنى الآية، مثال ذلك قوله في تأويل قوله تعالى ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ۝٥١﴾[6]: اختلفت

(١) سورة إبراهيم ١٨.
(٢) جامع البيان ٣٠/ ٦٧٣.
(٣) المرجع نفسه ٣٠/ ٦٧٤.
(٤) معجم الأدباء ١٨/ ٤٥.
(٥) انظر المرجع السابق ٤٥ وما بعدها.
(٦) سورة البقرة.

القرّاء في قراءة ذلك فقرأ بعضهم «واعدنا» بمعنى أن الله تعالى واعد موسى ملاقاة الطور لمناجاته، فكانت المواعدة من الله لموسى ومن موسى لربه. وكان من حجَّتهم على اختيارهم قراءة «واعدنا» على «وعدنا» أن قالوا: كل إيعاد كان بين اثنين للالتقاء أو الاجتماع، فكل واحد منهما مُواعد صاحبه ذلك، فلذلك زعموا أنه وجب أن يُقضى لقراءة من قرأ «واعدنا» بالاختيار على قراءة من قرأ «وعدنا» وقرأه بعضهم «وعدنا» بمعنى أن الله الواعد موسى والمنفرد بالوعد دونه، وكان من حجَّتهم في اختيارهم ذلك أن قالوا: إنما تكون المواعدة بين البشر، فأما الله جلَّ ثناؤه فإنه المنفرد بالوعد والوعيد في كلِّ خير وشر، قالوا: وبذلك جاء التنزيل في القرآن كلِّه، فقال جلَّ ثناؤه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ﴾[1]، وقال: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾[2]. قالوا: فكذلك الواجب أن يكون هو المنفرد بالوعد في قوله «وإذ وعدنا موسى» والصواب عندنا في ذلك من القول أنهما قراءتان قد جاءت بهما الأمّة وقرأت بهما القراء، وليس في القراءة بإحداهما إبطال معنى الأخرى، إن كان في إحداهما زيادة معنى على الأخرى من جهة الظاهر والتلاوة، فأما من جهة المفهوم بهما فهما متفقتان»[3].

ومثال آخر على ذلك قوله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِى وَكِيلًا ﴿٢﴾﴾[4]، وقوله ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِى وَكِيلًا ﴿٢﴾﴾ اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قرّاء المدينة والكوفة ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا۟﴾ بالتاء، بمعنى: وآتينا موسى الكتاب بأن لا تتّخذوا يا بني إسرائيل من دوني وكيلاً. وقرأ ذلك بعض قراء البصرة «ألاّ يتّخذوا» بالياء على الخبر عن بني إسرائيل، بمعنى: وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا يتخذ بنو إسرائيل من دوني وكيلاً. وهما قراءتان صحيحتا المعنى متفقتان غير

(١) سورة إبراهيم ٢٢.
(٢) سورة الأنفال ٧.
(٣) جامع البيان ٣١٨/١، وانظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير ١٧٣.
(٤) سورة الإسراء.

مختلفتين، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيبٌ الصواب. غير أني أوثر القراءة بالتاء لأنها أشهر في القراءة وأشدُّ استفاضة فيهم من القراءة بالياء»[1].

أرأيت كيف يعرض أبو جعفر القراءة والأدلّة التي تقوّيها، ثم يعرض القراءة الأخرى كذلك بأدلّتها، ثم يرجِّح إحداهما أو يساوي بينهما، أو يبرز ما تمتاز به الواحدة من الأخرى بمنطق العالم المتمكّن؟.

ب) ويردّ قراءة من لا يعدّهم حجة أو من تخالف قراءتهم قراءة الحجة، ويقيس ما يختاره ويصوِّبه على كلام العرب، ويطبّقه على قواعد الصرف وبناء الكلمة، يقول مثلاً في تفسير قوله تعالى ﴿قَالُوا۟ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2] ما نصُّه: «اختلفت القراء في قراءة قوله «إنّ يأجوج ومأجوج» فقرأت القراء من أهل الحجاز والعراق وغيرهم «إن ياجوج وماجوج» بغير همز على: فاعول، من يَجَجْتُ ومَجَجْتُ، وجعلوا الألفين فيهما زائدتين، غير عاصم بن أبي النجود والأعرج فإنه ذُكر أنهما قَرَأا ذلك بالهمز فيهما جميعاً، وجعلا الهمز فيهما من أصل الكلام، وكأنهما جعلا يأجوج: يفعول، من أَجَجْتُ ومأجوج: مفعول. والقراءة التي هي القراءة الصحيحة عندنا أن «ياجوج وماجوج» بألف بغير همز لإجماع الحجة من القراء عليه، وأنه الكلام المعروف على ألسن العرب، ومنه قول رؤبة بن العجاج:

لو أنَّ ياجوجَ وماجُوجَ مَعا وعادَ عادوا واستجاشوا تُبَّعا[3]

ويقول فيما جاء في قراءة «أُخفيها» من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾[4] بالفتح والضم: «والذي ذُكر عن سعيد بن جبير من قراءة ذلك بفتح الألف قراءة لا أستجيز القراءة بها لخلافها قراءة الحجة التي لا يجوز خلافها

(١) جامع البيان ١٥/١٧.
(٢) سورة الكهف ٩٤.
(٣) جامع البيان ١٦/٢٧٩.
(٤) سورة طه ١٥.

فيما جاءت به نقلاً مستفيضاً»[1].

## (٥)

الطبري فقيه مجتهد وصاحب مذهب فقهي له أصوله وقواعده وإن لم يُكتب له الذيوع والانتشار وكثرة الأتباع. ونحن نرى في ثنايا تفسيره آراء يستخلصها بعد إيراد الأقوال المختلفة وموازنتها وفحص أدلّتها. فمن هذه الآراء مثلاً ما ذكره في تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴿١٣٧﴾﴾[2] من وجوه الاختلاف كما يلي[3]:

- قال بعضهم: تأويله: إن الذين آمنوا بموسى، عليه السلام، ثم كفروا به ثم آمنوا بعيسى، عليه السلام، ثم كفروا به ثم ازدادوا كفراً بمحمد، ﷺ، لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً.
- وقال آخرون: بل عنى بذلك أهل النفاق أنهم آمنوا ثم ارتدّوا ثم آمنوا ثم ارتدّوا ثم ازدادوا كفراً بموتهم على الكفر.
- وقال آخرون: بل هم أهل الكتابين التوراة والإنجيل، أتوا ذنوباً في كفرهم، فتابوا فلم تُقبل منهم التوبة فيها مع إقامتهم على كفرهم.

وما أورده من الأحاديث والروايات المؤيّدة لكلِّ فريق بأسانيدها، وقوله بعد ذلك: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية قول من قال: عنى بذلك أهل الكتاب الذين أقرّوا بحكم التوراة ثم كذّبوا بخلافهم إياه، ثم أقرّ من أقرّ منهم بعيسى، عليه السلام، والإنجيل ثم كذّب به بخلافه إياه، ثم كذّب بمحمد ﷺ والفرقان، فازداد بتكذيبه به كفراً على كفره. وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب في تأويل

---

(١) جامع البيان ١٦/٤٠٢، وانظر في بقية النص كيف يربط بين القراءة التي ارتضاها وتوجيهه معنى ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ إلى معنى: أكاد أخفيها من نفسي. دون توجيهه إلى معنى: أكاد أظهرها.

(٢) سورة النساء.

(٣) انظر جامع البيان ٥/ ٣٢٥.

هذه الآية، لأن الآية قبلها في قصص أهل الكتابين، أعني قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[1] ولا دلالة تدلُّ على أن قوله جلّ وعلا ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ﴾ منقطعٌ معناه من معنى ما قبله، فإلحاقه بما قبله أولى حتى تأتي دلالة دالّة على انقطاعه منه»[2].

واستطرد بعد ذلك إلى القول: وقد ذهب قوم إلى أن المرتدّ يُستتاب ثلاثاً انتزاعاً منهم بهذه الآية[3]، وخالفهم على ذلك آخرون فقالوا: «يستتاب كلما ارتدّ»[4]. ثم قال: «وفي قيام الحجة بأن المرتد يستتاب المرة الأولى الدليل الواضح على أن حُكْمَ كل مرة ارتدّ فيها عن الإسلام حُكْمُ المرة الأولى في أن توبته مقبولة، وأن إسلامه حقن له دمه، لأن العلّة التي حقنت دمه في المرة الأولى إسلامُه، فغير جائز أن توجد العلّة التي من أجلها كان دمه محقوناً في الحالة الأولى، ثم يكون دمه مباحاً مع وجودها، إلاّ أن يُفرّق بين حُكْم المرة الأولى وسائر المرات غيرها ما يجب التسليم له من أصل مُحْكَم فيخرج من حكم القياس حينئذٍ»[5].

## (٦)

سلك الطبري في تفسيره مسلك الردّ على أصحاب الفرق بلا تردُّدٍ ولا توانٍ، وأخذ بمنهج السلف، فهو في ذلك نصير لأهل السنّة في الاعتقاد. وتجيء ردوده في معرض الكلام على الآيات التي اتّخذت منها تلك الفرق مجالاً للقول

---

(١) سورة النساء ١٣٦.

(٢) جامع البيان ٥/٣٢٦.

(٣) يقال: انتزع معنى آية من كتاب الله، إذا استنبطه واستخرجه. انظر حاشية تفسير الطبري (طبعة شاكر) ٩/٣١٧.

(٤) في طبعة بولاق ٥/٢١١ نذكر من قال: يستتاب ثلاثاً، والتصويب، من طبعة شاكر ٩/٣١٨.

(٥) المرجع والصفحة نفسها ٥/٢١١ وينظر على الاستدلالات الفقهية أمثلة أخرى مثل ما جاء في تأويل قوله تعالى ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (سورة آل عمران: ٩٧) ٧/٢٩ (طبعة شاكر).

وميداناً للجدل، ففي قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[1] يقول: «وذُكر أن هذه الآية نزلت في أقوام ارتابوا في أمر المشركين حين نزلت ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾[2] وساق لذلك الحديث: «لمّا نزلت: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية، قام رجل فقال: والشرك يا نبيّ الله؟ فكره ذلك النبي ﷺ فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية، بروايات وألفاظ مختلفة، ثم قال: «وقد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليها، ما لم تكن كبيرته شِرْكاً بالله»[3].

وفي قوله تعالى ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[4] يقول في الكلام على آخر الآية: «يقول تعالى ذكره: كما خذلتُ هذا الكافر الذي يجادلكم أيها المؤمنون ورسوله في أكل ما حرّمتُ عليكم من المطاعم عن الحقّ، فزيَّنتُ له سوء عمله فرآه حسناً ليستحقّ به ما أعددتُ له من أليم العقاب، كذلك زيَّنتُ لغيره ممّن كان على مثل ما هو عليه من الكفر بالله وآياته ما كانوا يعملون من معاصي الله ليستوجبوا بذلك من فِعْلهم ما لهم عند ربهم من النّكال. وفي هذا أوضح البيان على تكذيب الزاعمين أن الله فوّض[5] الأمور إلى خلقه في أعمالهم، فلا صنع له في أفعالهم، وأنه قد سوّى

---

(١) سورة النساء ٤٨.

(٢) سورة الزمر ٥٣.

(٣) جامع البيان ٥/١٢٩.

(٤) سورة الأنعام.

(٥) التفويض هو زعم القدرية والمعتزلة والإمامية من أهل الفِرَق أن الأمر قد فُوّض إلى العبد، فإرادته كافية في إيجاد فِعْله طاعةً كان أو معصيةً. وهو خالق أفعاله، والاختيار؛ ينفون أن تكون أفعال العباد من خلق الله. انظر حاشية تفسير الطبري (طبعة شاكر) ١٢/٩٢. وانظر أيضاً، في المسائل الكلامية، الردّ على القدرية في قولهم إنّ إزاغة الله قلب العبد جَوْرٌ منه ـ سبحانه وتعالى عن ذلك ـ في تأويل قوله ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾ (سورة آل عمران) ٦/٢١٢ ـ ٢١٣ من الطبعة الآنفة الذكر، وكذلك الردّ مفصّلاً على المعتزلة في رؤية ربنا سبحانه يوم القيامة في تأويل قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ (سورة الأنعام) ١٢/١٣ ـ ٢٢ من الطبعة المذكورة.

بين جميعهم في الأسباب التي بها يصلون إلى الطاعة والمعصية، لأن ذلك لو كان كما قالوا لكان قد زيّن لأنبيائه وأوليائه من الضلالة والكفر نظير ما زيّن من ذلك لأعدائه وأهل الكفر به، وزيّن لأهل الكفر به من الإيمان به نظير الذي زيّن لأنبيائه وأوليائه. وفي إخباره جلّ ثناؤه أنه زيّن لكلِّ عامل منهم عمله، ما ينبئ عن تزيين الكفر والفسوق والعصيان. وخصّ أعداءه وأهل الكفر بأن زيّن الكفر لهم والفسوق والعصيان، وكرّه إليهم الإيمان به والطاعة.

## (٧)

تأثّر الطبري بالإسرائيليات ونقل كثيراً منها[١] والناظر في تفسيره يستطيع أن يتتبَّع مواضع القصص والأخبار، ويتعرّفها من طريقة روايتها برفع أسانيدها، أو حذفها ممّا يوهم بأنها حقيقة مسلّم بها، أو يعرفها من طبيعة الخبر نفسه ومضمونه.

والحقُّ أن المرويّات الإسرائيليات تسلّلت إلى التفسير بالمأثور فحفلت كتبه بها، وكثرت كثرة بالغة. يقول السيوطي: «ثم ألّف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال تترى، فدخل من هنا الدخيل، والْتَبس الصحيح بالعليل، ثم صار كلُّ من يسنح له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده، ظانّاً أن له أصلاً، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح ومن يُرجع إليهم في التفسير»[٢].

ولعلَّ ما ورد في تفسير الطبري من الإسرائيليات مردُّه إلى اتّساع معارفه التاريخية. يقول الأستاذ محمود شاكر: «ولما رأيتُ أن كثيراً من العلماء كان يعيب على الطبري أنه حشد في كتابه كثيراً من الرّواية عن السالفين الذين قرأوا الكتب، وذكروا في معاني القرآن ما ذكروا من الرواية عن أهل الكتابين

(١) نفى بعض المستشرقين تأثُّر الطبري بالإسرائيليات، وعلّق الأستاذ أمين الخولي في دائرة المعارف الإسلامية على هذا النفي، وأثبت ذلك التأثر. انظر في ذلك: الاتجاهات الفكرية في التفسير ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١٩/٢، وانظر أيضاً: الاتجاهات الفكرية في التفسير ١٦٣.

السّالِفَيْن: التوراة والإنجيل ـ أحببتُ أن أكشف عن طريقة الطبري في الاستدلال بهذه الروايات روايةً رواية، وأبيِّن كيف أخطأ الناس في فهم مقصده، وأنه لم يجعل هذه الروايات قطّ مهيمنةً على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأحببتُ أن أبيِّن عند كل رواية مقالة الطبري في إسنادها، وأنه إسناد لا تقوم به حجة في دين الله ولا في تفسير كتابه، وأن استدلاله بها كان يقوم مقام الاستدلال بالشعر القديم»[1].

والحقيقة أن الطبري كان يذكر الخبر، أحياناً، خالياً من التنبيه إليه أو ممّا يدلُّ على الشك فيه، وكان ينبِّه، أحياناً، إلى عدم قيمته وأهميته؛ فممّا جاء في تأويل قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[2] قوله: «اختلف العلماء في البعض الذي ضُرب به القتيل من البقرة، وأيّ عضو كان ذلك منها.. والصواب من القول في تأويل قوله عندنا ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ أن يقال: أمرهم الله جلَّ ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب. ولا دلالة في الآية، ولا خبر تقوم به حجة، على أيّ أبعاضِها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به.. ولا يضرّ الجهل بأيِّ ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله»[3].

وممّا جاء في تأويل قوله ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[4] قوله: «وزعم وهب أنه ربما اجتمع على عيسى، عليه السلام، من المرضى في الجماعة الواحدة خمسون ألفاً من أطاق منهم أن يبلغه بلغه، ومن لم يُطِقْ منهم ذلك أتاه عيسى يمشي إليه. وإنما كان يداويهم بالدعاء إلى الله»[5].

وممّا جاء في تأويل قوله تعالى ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾﴾[6]

(١) انظر تفسير الطبري (طبعة شاكر) ١/١٦ ـ ١٧، وانظر كذلك: لمحات في علوم القرآن ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٢) سورة البقرة ٧٣.
(٣) جامع البيان ١/٤٠٣ ـ ٤٠٤.
(٤) سورة آل عمران ٤٩.
(٥) جامع البيان ٣/٢٧٧.
(٦) سورة الحجر.

ما رواه بسنده عن وهب بن منبّه، وقد سئل عن الجنّ: ما هم؟ وهل يأكلون، أو يشربون، أو يتناكحون؟ قال: هم أجناس، فأما خالص الجن فهم ريح لا يأكلون ولا يشربون ولا يموتون ولا يتوالدون؛ ومنهم أجناس يأكلون ويشربون ويتناكحون ويموتون، وهي هذه التي منها السعالي والغول وأشباه ذلك!![1].

* * *

هذا هو الطبري في قضايا التفسير الرئيسية، وهذا موقفه منها مدعَّماً بأمثلة وأنموذجات تطبيقية من تفسيره، وهذا منهجه في التفسير: منهج يعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، وعلى تفسير الآيات بالأحاديث، مع حرص شديد على إيراد الأسانيد وطرق الرواية مهما اختلفت، وعلى ما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين من الأقوال، مع المفاضلة بين هذه الأقوال وترجيح بعضها على بعض، حتى صحّ أن نعدَّ تفسير الطبري، من هذه الزاوية، الانطلاقة الأولى لما وُضع بعده من التفاسير بالرأي.

إنه يبدأ بذكر السورة باسمها (السورة التي يُذكر فيها البقرة، والسورة التي يُذكر فيها النساء...) وذِكْر بقية أسمائها إن وُجدت، ثم يتناولها آية آية، ذاكراً الأقوال المختلفة فيها، وما ورد فيها من أحاديث، مرجّحاً ومختاراً لما يراه الصواب، ذاكراً أسباب النزول، معلّقاً بعض التعليقات اللغوية، مستشهداً بالشواهد الشعرية.

وحسبنا أن نعيد ما أجمع عليه علماء التفسير من أنه لم يكن لمفسِّر ممّن جاء بعد الطبري غُنْيةٌ عن الاستعانة بتفسيره والرجوع إليه.

---

(١) جامع البيان ١٤/٥١٤، وانظر في الأمثلة المتقدمة وغيرها: الاتجاهات الفكرية في التفسير. وانظر نماذج أخرى في قصة الجارية التي قيل إنها لا تموت حتى تبغي (من البغاء) بمئة، ويتزوّجها أجيرها، ويكون موتها بالعنكبوت، ذلك في سياق تأويل قوله تعالى ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ (سورة النساء: ٧٨)، ٨/٥٥٢ (طبعة شاكر). وانظر كذلك تأويل قوله تعالى ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾﴾ (سورة المائدة) والآثار والأخبار المروية في ذلك وأكثرها أخبار موقوفة أو مرفوعة، وتعليقات محقق تفسير الطبري عليها ١١/٢٢٤ ـ ٢٣٢ (طبعة شاكر).

## المراجع


- الاتجاهات الفكرية في التفسير، الدكتور الشحات السيد زغلول، الإسكندرية ١٩٧٥.
- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، القاهرة ١٣٦٨هـ.
- أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، الدكتور مساعد مسلم آل جعفر، بيروت ١٩٨٤.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، الدكتور محمد محمد أبو شهبة، القاهرة ١٩٧٣.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت ١٩٧٩.
- بحوث في أصول التفسير، الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، بيروت ١٩٨٨.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، القاهرة ١٩٣١.
- تفسير الطبري، أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، القاهرة ١٩٥٧، ١٩٧٢.
- جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، القاهرة ١٣٢٣هـ.
- دراسات في التفسير وأصوله، الدكتور محيي الدين بلتاجي، بيروت ١٩٨٧.
- الطبري، الدكتور أحمد محمد الحوفي، القاهرة ١٩٦٣.
- طبقات الحفّاظ للسيوطي، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة ١٩٧٣.
- طبقات المفسِّرين للداودي، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة ١٩٧٢.
- علوم الحديث ومصطلحه، الدكتور صبحي الصالح، بيروت ١٩٧٨.
- الكشّاف، الزمخشري (نسخة مصورة) بيروت.

- لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ، بيروت ١٩٧٣.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، الرياض ١٣٨١هـ.
- مذاهب التفسير الإسلامي لجولتسيهر، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٥٥.
- معجم الأدباء لياقوت، نشر مارغوليوث، القاهرة.
- مناهج المفسّرين، الدكتور مساعد مسلم آل جعفر ومحيي هلال السرحان، بغداد ١٩٨٠.
- وفيات الأعيان لابن خلّكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨.

# الطبري المفسر الناقد
# مع موازنة بمفسرين معاصرين له

الدكتور كاصد ياسر حسين الزيدي
الأستاذ بقسم اللغة العربية
كلية الآداب ـ جامعة الموصل

## في تفسير الطبري ومنهجه العام في التفسير:

### (١)

يعدُّ (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري الآملي المولود في سنة ٢٢٤ للهجرة، والمتوفَّى في بغداد سنة ٣١٠ للهجرة[١]، أشهر التفاسير القرآنية على الاطلاق، وأوسعها وأعمَّها فائدة. فقد اشتهر في الآفاق، ونال ثناء العلماء في كلِّ عصر ومصر، حتى وصفوه «بأنه لم يصنِّف أحد مثله»[٢] بل قال أبو حامد الأسفراييني: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل على كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً»[٣]. وكان قد أملاه على طلبته في سبع سنين فأتمَّه سنة ٢٩٠ للهجرة[٤].

(١) ياقوت: معجم الأدباء ١٨/ ٤٠، والداودي: طبقات المفسرين ٢/ ١١٤.
(٢) معجم البلدان، المكان نفسه.
(٣) معجم البلدان ١٨/ ٤٢، والداودي: طبقات المفسرين ٢/ ١٠٩.
(٤) معجم البلدان، المكان نفسه.

وقد عُنِيَ القدامى والمحدثون بهذا التفسير الجليل، فقد أرسوه بعناية كبيرة، ونهلوا من مادته العلمية بشغف وتواصل. وليس هذا البحث الذي أعددته فيه إلاّ حلقة من حلقات هذه السلسلة المباركة، التي صيغت من دراسة هذا التفسير والعناية به.

ويقوم منهج هذا البحث على أساسين:

أحدهما: دراسة الطبري مفسِّراً وناقداً.

والآخر: موازنة منهجه في التفسير بمنهج مفسِّرين معاصرين له، هم محمد بن مسعود العياشي، وعلي بن إبراهيم القمّي، وفرات بن إبراهيم الكوفي، وأبو إسحاق الزَّجّاج. ويُعنى الأساس الأول بدراسة موجزة لمنهج الطبري في التفسير أولاً، ثم دراسة تفسيره من جانبه النقدي الذي يتجلّى فيه الإمام الجليل ناقداً ـ فوق أنه مفسِّر ـ لمناهج التفسير المختلفة وطرائقه المتعددة، وأصوله التي انتهت إليه، وموادّه المتنوعة: من آثار السلف، وتأويلات الخلف، ووجوه اللغة، والنحو، والقراءات، والكلام، والبلاغة، وما إليها من مواد تضمَّنها تفسيره، ونالت عنايته، حتى غدا بحقّ سِفراً في علوم القرآن والشريعة واللغة؛ فهو كما قال فيه الفرغاني في تاريخه: «لو ادَّعى عالم أن يصنِّف فيه عشرة كتب، كلُّ كتاب على علم مفرد وعجيب مستقصى، لفعل»[1].

**منهجه في التفسير**

ويتلخص منهج الطبري في التفسير بالآتي:

١ ـ العناية الفائقة بالتفسير النقلي: إذ هو يُعنى بالرواية المأثورة عن النبي ﷺ، والصحابة وأهل البيت والتابعين. حتى غدا تفسيره بحقّ دائرة معارف غنية بالآثار المروية في التفسير، وبما عُنِيَتْ به المدارس الإسلامية المشهورة، وهي مدرسة مكة، ومدرسة المدينة، ومدرسة العراق، وكان للطبري في التعامل مع المأثور منهج علمي دقيق يتجلّى بالآتي:

---

(١) الداودي: طبقات المفسرين ٢/١١١.

أ) إيراد سند كل رواية بتمامه، وهي ميزة مكّنت الطبري من النظر في المأثور في ضوء أسانيده في بعض الأحيان.

ب) عرضه الأقوال المتباينة بأمانة وموضوعية وتفصيل، من خلال تنوُّع الرواية وتعدُّد الأسانيد، وهو ما لم يسبق إليه؛ ثم الموازنة والترجيح بين الروايات المختلفة على أسس علمية، ما يجعله بحقّ رائداً لها وسابقاً لكلٍّ من عُنِيَ بها من بعده من المفسِّرين. وهذه الأسس كثيرة أظهرها قوة السند، وشهرة الرواية واستفاضتها، وموافقة ظاهر القرآن وكلام العرب، وموافقة الحجة من المفسِّرين، والعقل، والسياق، وسبب النزول، وأصول العقيدة، وأسلوب القرآن ومنهجه في التعبير والسرد القصصي، وما إليها.

ج) وكانت عنايته الواضحة في عرض المأثور ـ عند الموازنة والترجيح ـ على كلام العرب وطرائقهم في التعبير، انطلاقاً من عربية القرآن، وامتداداً لمدرسة ابن عباس رضي الله عنه اللغوية في فهم القرآن، ومن هنا كان احتفاء الطبري بالشعر القديم في تفسير القرآن كبيراً، وهو يذكِّر بهذا المنهج بِقَوْلَةِ ابن عباس المشهورة: «إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب»[1].

د) تفهُّمه العميق لروح النص القرآني ومقاصده السامية، ولمنهج القرآن في القَصّ، من حيث إنه يورد ذلك للاعتبار لا لمجرَّد السرد، فينأى لذلك عن الاحتفاء بالجزئيات والتفصيلات، أو بيان (المبهمات) التي لا يعود بيانها والعلم بماهيتها على معاني القرآن وأهدافه بفوائد، إذ هو كتاب عقيدة وهداية وتشريع.

٢ ـ عنايته أيضاً بالتفسير العقلي: وهذا قائم عنده على التدبّر والاستنباط، وهو تفسير مبني على الفهم السليم لمعاني القرآن، وتوجيه الأقوال الواردة في معاني الآي، ويلحظ فيه تفريقه بين الاستنباط والتدبّر لمعاني الآي، والرأي

---

(١) ابن الأنباري: إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٦٢.

الذي لا حجّة له ولا سند، من أقوال السلف، أو أقوال العرب، أو ظاهرة القرآن، ونحوها، وكأنه أراد ألا يكون القرآن ميداناً لتصارع المفاهيم والأفكار والأهواء الذاتية، أو على حدِّ تعبير أهل العلم: «طلب الدليل على ما أفتى به». وهو يستند في ذم التفسير بالرأي على ما رُوِيَ عن النبي ﷺ وأصحابه، من مثل قوله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده من النار»[1]، وقوله في رواية أخرى ساقها: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوَّأ مقعده من النار»[2].

٣ ـ إن ظاهر القرآن حجة قوية لدى الطبري، من حيث إنه يعطي الصورة الحقيقية المشرقة لعربية القرآن في لغته وأساليبه وطرق تعبيره، ما لم يصرف عنه صارف. وهو في هذا على ما عليه الأصوليون، إذ الظواهر لديهم حجج. وهو في هذا سابق لغيره من المفسِّرين، ولذلك نجده يرفض ما يحتمله معنى النص من تأويل، مفضِّلاً عليه الظاهر القريب، لا المعنى (الثاني) الباطن البعيد، ما دام الدليل معدوماً على إرادة ذلك الباطن.

٤ ـ والكلام يسلم هنا إلى موقف الطبري من التفسير الباطني. فالدارس لتفسيره يلحظ أنه خالٍ من أيِّ تفسير من هذا النوع. فهو خالٍ من أيِّ تفسير باطني مذهبي، أريد به إثبات عقيدة مذهبية من طريق التأويل الباطني ـ من النوع الإشاري أو الصوفي ـ كالذي رأيناه في تفاسير لمفسِّرين معاصرين له، كتفسير سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ)، وقيل (٢٧٣هـ) الذي له تفسير إشاري صغير مطبوع.

على أن مفهوم التفسير الباطني لدى الطبري ما يقابل (التفسير الظاهري) المبني على الدلالة الظاهرة لآي الكتاب المبين. وهذا ما سيتجلّى ـ بإذن الله ـ عند الكلام على الطبري ناقداً.

٥ ـ وعُنِيَ الطبري بالتفسير اللغوي للقرآن الكريم عناية كبيرة، متجلّياً في عدة مظاهر أهمها: اعتداده بالاستعمال العربي اللغوي في فهم القرآن، انطلاقاً من

(١) ينظر، الطبري: جامع البيان ٥٨/١.
(٢) جامع البيان، ٥٨/١.

أنه «نزل بلسان عربي مبين»، على وفق طرائقهم وأساليبهم في البيان والتعبير، في المفردات، والتراكيب، والأساليب، والصُّوَر التعبيرية. ولذا كان الاستعمال اللغوي من أسدّ القرائن في الموازنة والترجيح بين الأقوال المتعددة المتباينة، حين يشتجر الخلاف بينهما. وكان اعتداده بالشعر العربي القديم مظهراً آخر لعنايته الفائقة بالتفسير اللغوي، فضلاً عن أقوال العرب وكلامهم المسموع من فُصَحائهم، مستفيداً في مواضع من المأثور عن حَبْر الأمّة عبد الله بن عباس رضي الله عنه في تفسير طائفة من الألفاظ الغريبة في القرآن، مثل «حنانا»، في قوله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً﴾[1]، وألفاظ أخرى غريبة، عرف دلالتها من أعراب شافهوه، كلفظة «فاطر»[2] في مثل قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

ومع اعتداد الطبري بالفهم اللغوي للقرآن، إلاّ أنه مشروط عنده باستمرار، بعدم مصادمته للثابت أو المجمع عليه من الأثر، إذ يكون عنده ـ إذ ذاك ـ قولاً بلا دليل. وهو، دائماً، يسوق الحجة والدليل في كل ما يورده في تفسيره. ولذلك كان له موقف يلفت من (أصحاب المعاني)، كأبي عبيدة، والأخفش، وقطرب، في كثير مما ذهبوا إليه من تفسير لألفاظ القرآن، وتأويل لتعابيره، وخاصة أبا عبيدة، فقد كان كثير الردِّ عليه، وإن كان ـ كعادته في النقد ـ لا يصرِّح باسمه في أثناء ذلك. فالتفسير اللغوي لا مجال له ـ لدى الطبري ـ إذا عارض المأثور.

٦ ـ وكانت عناية الطبري بالنحو لافِتَةً، وقد تجلَّت بعدَّة صُوَرٍ ومظاهر، أبْيَنُها:

أ) عنايته بوجوه الإعراب بحسب ما تحتمله الآي من معانٍ مأثورة أو مستنبطة.

ب) وعنايته بالنحو المقارن منذ ذلك العصر المبكر، إذ كان يعرض آراء

---

(١) سورة مريم ١٣.
(٢) ينظر الطبري: جامع البيان ١١/٢٨٣ من الطبعة المحققة.

البصريين والكوفيين في النحو القرآني في مواضع كثيرة جداً، ستتضح ـ إن شاء الله ـ عند الحديث عن الجانب النقدي من منهجه. إذ كان يوازن بين الأقوال النحوية ويرجِّح أو يقطع بصحة وجه منها، مع إيراد التعليل الملائم لذلك.

ج) إيراده المصطلحات البصرية والكوفية القديمة، من خلال عرض آراء الفريقين، كالردِّ، والتفسير، والجحد، والإجراء، وما إليها.

د) اعتداده الواضح بأصالة اللفظ القرآني، سواء أكان اسماً أم حرفاً أم فعلاً. فليس في القرآن ـ لديه ـ ما هو زائد أو صلة أو حشو أو لغو، كما اعتاد النحاة الاصطلاح على الزيادة اللفظية، بل كلٌّ لفظ في التنزيل لديه مراد أصيل. وهذا ما سيجليه نقده لأبي عبيدة مثلاً، فيما هو آتٍ من البحث.

هـ) وربما لاحظ عليه من أخذ عنه وجوه النحو عن القدامى هنات في النحو، ولكنها على أيّ حال قليلة.

٧ ـ وللطبري عناية بالقراءات القرآنية، ولا عجب، فهو كما أسلفت صاحب كتاب فيه، وكان له اختيار فيه[١]. ويقوم منهجه في القراءات على جملة أصول أظهرها:

أ) إيراده القراءات المشهورة وغير المشهورة.

ب) توجيهه لكثير من القراءات التي أوردها توجيهاً معنوياً أو لغوياً أو نحوياً أو بلاغياً أو صرفياً، بصرف النظر عن مستواها العلمي من حيث الشهرة أو الشذوذ.

ج) الموازنة والترجيح أو القطع، عند النظر في القراءات المختلفة عند تعدِّدها، على أسس متنوعة، كالسياق، والأثر، واللغة، والمعنى وما إليها، مما سنراه في نقده لها بعون الله.

---

(١) ينظر أبو شامة المقدسي: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص ١٥٨.

٨ ـ ولا يخلو تفسير الطبري من وجوه البلاغة سواء تعلَّق ذلك بعلم المعاني، كالإيجاز، والتقديم والتأخير، والقصر، أو علم البيان، كالمجاز بأنواعه، من تشبيه، واستعارة، ومجاز عقلي، أو مرسل. . .

٩ ـ فضلاً عن عنايته بعلوم القرآن المختلفة: من نسخ ومتشابه ومبهمات ونزول، والفِقْهِ وأصوله، وقضايا العقيدة الإسلامية، بل غيرها من العقائد إلى فوائد تاريخية وحضارية، وما إلى ذلك مما حفل به هذا السِّفر النفيس.

## الطبري الناقد التفسيري

وبعد هذه النبذة الموجزة من منهج الطبري في التفسير[١]، ننتقل إلى الجانب النقدي من الأساس الأول لدراستنا الطبري، فندرسه ناقداً تفسيرياً، عامدين إلى تجلية هذا الجانب المهم من منهج الطبري في تفسيره، وهو جانب ربما غُمَّ على كثير من الدارسين الذين لم يتناولوا دراسة هذا التفسير بكفاية، ولم يلفتهم الجانب النقدي فيه، وهو جانب يعدُّ ـ في رأينا ـ أهم جوانب هذا التفسير، إذ يعرض لألوان من النقد، لموادَّ كثيرة وآراء متعددة أوردها فيه. فتناول في ذلك: المأثور، والتأويل، واللغة، والنحو، والقراءات، والمتكلمين، والبلاغة. . . وغير ذلك مما أشرنا إليه في كلام سابق.

## نقد المأثور

يظن كثير من الناس أن تفسير الطبري أثري فحسب، وأنه يُعنى بالمأثور دون المعقول؛ بَيْدَ أن الدارس له بدقة وتريُّث، يتبيَّن له أنه قد جمع إلى جانب النقل الاستنباط بالعقل، إلا أنه منح النقل قيمة كبرى، من حيث إنه الأساس الذي بنى عليه تفسيره، إذ هو يُنْمَى إلى النبي ﷺ، وإلى سلف هذه الأمّة؛ ولهذا كان الطبري يبدأ تفسير الآية عادة به، مورداً الروايات التي انتهت إليه في معنى الآية، من حيث المفردات الغريبة والمعنى العام.

---

(١) لمعرفة منهج الطبري المفصل في التفسير، يراجع تفسيره، ومذاهب التفسير الإسلامي لجولتسيهر، والتفسير والمفسرون للذهبي، ومناهج في التفسير للدكتور مصطفى الجويني، والدكتور أحمد خليل في كتابه عن تفسير الطبري.

كما يظن أولئك الدارسون أن الطبري اكتفى بنقل الروايات دون تمحيصها، والواقع خلاف ذلك، إذ كان في غير موضع يقف ناقداً ممحّصاً لوجوه التأويل المأثورة عن السلف، بانياً ذلك على أسس علمية منوَّعة، منها: الشك في صحة السند، ومخالفة المأثور لظاهر القرآن، وخروجه عن إجماع الحجة من سلف الأمّة، ومباينته للغة، قواعد الاشتقاق، أو إجماع أهل العلم على قراءة.

وبذلك أعمل الطبري أصول العلم في الموازنة والنقد، استحساناً أو ردًّا:

أ) **الشك في الرواية كالشك في السند** هذا الأصل قائم على أن السند أحد شطري الرواية، والآخر المتن، فإذا تناول الشك، فقد سقط من أحد جانبيه، أو كاد. وهذا كافٍ لردِّه، أو في الأقل للتوقف فيه، على اعتبار أن الشك إنما هو تساوي الظن واليقين. فإذا صح السند لدى الطبري عمّن روى عنه، فهو المعوَّل عليه في التفسير، وإلاّ فغيره أولى بالاعتبار والقبول. وذلك ما يتبيَّن من وقوفه عند قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾[1]، إذ يذكر أن المعنى: «يتقون وعيد الله الذي أنزله في كتابه على لسان رسوله ﷺ، بما يبدونه بألسنتهم من ظاهر الإقرار، كما يتَّقي الخائف أصوات الصواعق بتغطية أذنيه وتصيير أصابعه فيها، حذراً على نفسه منها»[2].

فهذا التعبير القرآني عند الطبري، إذاً، تمثيل وتصوير، وليس حقيقة. ثم بيَّن بعد ذلك، أن هناك خبراً رُوِيَ عن ابن مسعود وابن عباس أنهما قالا: «إن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ يجعلون أصابعهم في آذانهم مخافة أن ينزل فيهم شيء أو يذكروا بشيء فيقتلوا»، ثم أبدى شكَّه في سند هذه الرواية التي رُوِيَتْ عن اثنين من كبار المفسِّرين في عهد الصحابة ومن المقدَّمين في التفسير[3]، فقال: «فإن كان ذلك صحيحاً ـ ولست أعلمه صحيحاً، إذ كنت بإسناده مرتاباً ـ فإن الذي رُوِيَ عنهما هو القول، وإن يكن غير صحيح، فأولى

---

(١) سورة البقرة ١٩.
(٢) جامع البيان ١/١٩١.
(٣) تنظر مقدمة ابن عطية في التفسير، ضمن كتاب (مقدمتان في التفسير) ص، ومقدمة تفسير القرطبي.

بتأويل الآية ما قلنا». وبيَّن بعد هذا سبب ما ذهب إليه من تفسير، فقال: «لأن الله إنما قصَّ علينا من خبرهم أنهم يخادعون الله ورسوله والمؤمنين بقولهم: آمنا بالله واليوم الآخر، مع شك قلوبهم ومرض أفئدتهم... وبذلك وصفهم في جميع آي القرآن التي ذكر فيها صنيعهم، فكذلك في هذه الآية».

وقد يكون الشك في متن الرواية لا في سندها، كاستبعاده ما رُوي منسوباً إلى المسيح عليه السلام في تفسير البسملة، وهي أن «الباء: بهاء الله، والسين: سناؤه، والميم: مملكته»[1]. فهذا التأويل شبيه بتأويل الباطنية من الصوفية وغيرهم، ولذلك لم يلقَ قبولاً لدى الطبري؛ ولما لم يكن ثَمَّ شك في سند الرواية، فلم يبقَ، إذاً، إلا المتن، فعليه هنا تقع الشبهة والشك، ولذلك استبعده بعد أن وجده متجافياً عن ظاهر القرآن إلى معنى باطن، لا تعضده حجة ولا دليل من كلام العرب وأساليبهم، فاحتمل «أن يكون غلطاً من المحدِّث، وأن يكون أراد (ب .س .م.) على سبيل ما يعلم المبتدئ من الصبيان من الكتاب حروف أبي جاد، فغلط بذلك فوصله فقال (بسم)».

ثم علّل ذلك بأنه «لا معنى لهذا التأويل إذا تُلِيَ (بسم الله الرحمن الرحيم) في كتاب الله، لاستحالة معناه عن المفهوم به عند جميع العرب وأهل لسانها، إذا حمل تأويله على ذلك»[2]. أو بعبارة أخرى: إن هذا التأويل الرمزي الإشاري، لا يحقق المراد من معنى الآية، إذ لا يتبادر إلى الذهن عند تلاوته البسملة، لأنه خلاف المفهوم لدى العرب عند الإطلاق والقراءة.

وقد يعبِّر الطبري عن شكّه في رواية ما بالزعم، كتلك الرواية التي تصف كيفيّة خلق حواء من آدم، بأخذ ضلع من أضلاعه وتسويته امرأة، إذ رُوِيَ عن بعض أهل الكتاب الذين أسلموا وغيرهم، أنّ آدم حين خلقه الله تعالى ألقى عليه سِنَة فنام، «فلما كشف عنه السِّنة وهَبَّ من نومته، رآها إلى جنبه، فقال... لحمي ودمي وزوجتي، فسكن إليها».

والطبري يبدي شكَّه بهذه الرواية بعبارة أوردها في أثناء إيراده متنها، وهي

(١) جامع البيان ١/٨١.
(٢) جامع البيان ١/٨٢.

قوله: «فيما يزعمون، والله أعلم»، فدلَّنا بذلك على أن في نفسه شكّاً منها.

ب) **البعد عن الظاهر**: فإذا ابتعد التأويل عن ظاهر القرآن بلا دليل ولا حجة ردَّه الطبري. فمن ذلك ما أورده في وقوفه عند قوله تعالى في أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾[1]، إذ روى في ذلك تأويلين: أحدهما: رزقنا في الدنيا، والآخرة: رزقنا قبل ذلك في الجنة. ورأى أن هذا التأويل الثاني، وإن كان وارداً في تأويل الآية، «غير أنه يدفع صحته ظاهر التلاوة... أن معنى ذلك: هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا». ثم نظر إلى عموم اللفظ في الآية، فبيَّن أنه سبحانه لم يخصِّص قول أهل الجنة هذا في بعض ذلك دون بعض، فلا شك أن هذا إنما هو في أول رزق رزقوه من ثمارها بعد دخولهم الجنة واستقرارهم فيها، وهو لم يتقدمه من ثمارها ثمرة»[2]. أو بعبارة أخرى: إن هذا الرزق الذي فرح به أهل الجنة، إنما هو الرزق الذي رزقوه من قبل في الدنيا، لا الرزق الذي رزقوه ـ أول رزقهم إياه ـ في الجنة.

ولا يرى الطبري حرجاً من ردِّ المأثور المخالف للظاهر، فإذا انضمَّ إليه الخروج عن إجماع المفسِّرين من السلف، فقد اجتمع مسوّغان لعدم قبوله، ولو كان القائل به مفسِّراً ثبتاً مقدَّماً لديه ـ كما هو لدى غيره[3] ـ كمجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٣هـ) أكبر وألمع تلامذة ابن عبّاس، ورأس مدرسة التابعين الكبار في مكة. وذلك حين تبيَّن له أن هذا التأويل إنما كان رأياً ارتآه مجاهد، ليس له دليل من ظاهر القرآن، ولا إثارة من أقوال بقية المفسِّرين من السلف. وذلك أنه ـ رحمه الله ـ حمل المسخ الذي دلّ عليه قوله تعالى في اليهود حين اعتدوا في السبت: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾[4]، على أنه مسخ معنوي نفسي، وليس مسخاً حيّاً حقيقيّاً، وعَدَّ ذلك من التمثيل، حين قال:

---

(١) سورة البقرة ٢٥.

(٢) جامع البيان ١/ ٢١٠.

(٣) كسفيان الثوري الذي يقول: إذا جاء التفسير عن مجاهد فحسبك، انظر مقدمة ابن تيمية في التفسير، ص ١٠٣.

(٤) سورة البقرة.

«مُسِخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، كمثل الحمار يحمل أسفاراً»[(١)].

فأعمل مجاهد الرأي فيما لا مستند له فيه، ولذلك رفضه الطبري، مستنداً إلى ظواهر نصوص أخرى من الآي، التي دلَّت على أن ذلك حقيقة، فضلاً عن مخالفة الإجمال، فقال: «وهذا القول الذي قاله مجاهد قول لظاهر ما دلَّ عليه كتاب الله مخالف، وذلك أن الله أخبر في كتابه أنه جعل منهم القردة والخنازير وعَبَدَة الطاغوت، كما أخبر عنهم أنهم قالوا لنبيّهم ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[(٢)]... هذا مع خلاف قول مجاهد قول جميع الحجة التي لا يجوز عليها الخطأ والكذب فيما نقلته مجمعة عليه، وكفى دليلاً على فساد قول إجماعها على تخطئته»[(٣)].

ج) **مخالفة ما عليه لغة العرب**: وبها ردُّ قول مجاهد أيضاً عن معنى (راعنا) في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾[(٤)]: (خلافاً)، مبيِّناً أنه «مما لا يعقل في كلام العرب، لأن راعيت في كلام العرب، إنما هو على أحد وجهين: أحدهما، بمعنى فاعلت، من الرعية وهي الرِّقبة والكلاءة. والآخر: بمعنى إفراغ السمع، بمعنى: أَرْعَيْتُه سمعي. وأما راعيت بمعنى خالفت، فلا وجه له مفهوم في كلام العرب، إلا أن يكون قرأ ذلك بالتنوين، ثم وجَّهه إلى معنى الرعونة والجهل والخطأ على النحو الذي قال ذلك عبد الرحمن بن زيد. فيكون لذلك ـ وإن كان مخالفاً لقراءة القرّاء ـ معنى مفهوم حينئذٍ»[(٥)].

وبالمثل نقد على ابن جريج تأويله الاستحياء في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾[(٦)] بالاسترقاق، حين قال: «يسترقّون نساءكم» إذ بيَّن الطبري أن «ذلك تأويل غير موجود في لغة عربية ولا أعجمية؛ وذلك أن الاستحياء استفعال من

(١) جامع البيان ١/ ٣٧٣.
(٢) سورة النساء ١٥٣.
(٣) جامع البيان ١/ ٣٧٣.
(٤) سورة البقرة ١٠٤.
(٥) جامع البيان ١/ ٥١٨.
(٦) سورة البقرة ٤٩.

الحياة، نظير الاستبقاء من البقاء والاستسقاء من السقي، وهو من معنى الاسترقاق بمعزل»[1].

د) **الخروج عن المُجْمَع عليه من القراءات**: فالتأويل ينبغي ألا يخرج عما يوجبه إجماع القرّاء الأثبات، وإلا رُدَّ؛ إذ لا ينبني معنى صحيح إلا على قراءة ثابتة صحيحة. ولذلك رُدَّ قول عكرمة في أن معنى (حِطّة) في آية البقرة: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾: هو «قولوا لا إلّه إلاّ الله»، وقول آخرين إنه «الاستغفار». مبيِّناً أن «إجماع القراء على رفع الحطّة، بيان واضح على خلاف الذي قاله عكرمة من التأويل... أن تكون القراءة في (حِطّة) نصباً؛ لأن من شأن العرب إذا وضعوا المصادر مواضع الأفعال، وحذفوا الأفعال، أن ينصبوا المصادر. وضرب لذلك مثلاً قولهم: سمعاً وطاعة و﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ﴾»[2] أو بعبارة أخرى: إن تأويل عكرمة يوجب قراءة (حطّة) بالنصب، إذ تكون عندئذٍ مصدراً نائباً عن فعله، على المفعولية المطلقة، وهذا خلاف ما أجمع عليه القرّاء من القراءة بالرفع.

وهذه القراءة لم يقرأ بها أحد القرّاء المشهورين أو غيرهم[3]، ولذلك لم يذكر الطبري أنها قراءة، وإنما ذكر أن تأويل عكرمة يجعلها قراءة بالنصب. وقد نبَّه على ذلك معاصره أبو إسحق الزَّجّاج (ت ٣١١هـ)، فذكر أن القراءة بالرفع، قال: «معناه: وقولوا مسألتنا حطّةٌ، أي حطُّ ذنوبنا عنا، وكذلك القراءة. ولو قرئ: حطّةً، كان وجهاً في العربية، كأنه قيل لهم: قولوا أحْطِطْ عنا ذنوبنا حِطّةً»[4]. وهو عين إعراب الطبري لها.

هـ) **الحيود عن المعنى**: فالرواية المقبولة ينبغي أن تحدِّد معنى صحيحاً مقبولاً، وإلا رُدَّتْ. ومن هنا نقد على قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٨هـ) التابعي قوله: «إن المراد بـ (حذر الموت): حذراً من الموت، وبيَّن أن ذلك ضعيف؛ لأنهم لم يجعلوا أصابعهم في آذانهم حذراً من الموت». ونقد عليه

(١) جامع البيان ١/ ٣١٢.

(٢) سورة يوسف ٢٣ و٦٩؛ يُنْظر جامع البيان ١/ ٣٤٢.

(٣) ينظر الدمياطي: إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر، ص ١٣٧.

(٤) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه ١/ ١١٠.

وعلى ابن جريج أيضاً، ذهابهما إلى أن ذلك وصف للمنافقين «بالهلع وضعف القلوب وكراهة الموت» على حدّ قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾[1]. وبيَّن أن الأمر ليس على ما قالا، لأن من المنافقين من لا تنكر شجاعته وبسالته، وإنما كانت كراهتهم حضور المشاهد مع الرسول ﷺ، وتركهم معاونته، لعدم إيمانهم به وتصديقهم. فكانوا يحضرون المشاهد كارهين، ورأى أن قوله تعالى: ﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾[2]، وصف لهم «بالإشفاق من حلول عقوبة الله بهم على نفاقهم، إمّا عاجلاً أو آجلاً»[3].

و) **أصول العقيدة والدين**: فإذا انضمَّ إلى الخروج عن المعنى المقبول مخالفة العقيدة الإسلامية وأصول الدين، ومخالفة اللغة وقراءات السلف، فقد تضاعف المنع من قبول المأثور من جهات عديدة. وآية ذلك ردُّه ما رُوِيَ عن محمد بن كعب القرظي، من أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾﴾[4]، إنما ورد بالنهي لا على الخبر. وسَيَرِدُ بيان ذلك إن شاء الله عند الكلام على النقد البلاغي.

## (٢)

### نقد المفسرين

لم يقتصر نقد الطبري في التفسير على المأثور عن السلف فحسب، بل تجاوزه إلى ما ورد في كلام الخلف أيضاً. بل لعلَّ هؤلاء ـ عند النظر في طبيعة تفاسيرهم ومناهجها ـ أَوْلى بالنقد من أسلافهم، إذ بدأ التفسير بالرأي والعقل ينشر ظلاله في تفاسير ظهرت لمفسِّرين من مدارس إسلامية متعددة، وخاصة مدرسة المعتزلة. كما أن (أصحاب المعاني) كانوا يعمدون إلى الرأي في كثير من الأحيان، الرأي الذي قد لا يجد له الطبري سنداً وسلفاً ووجهاً، ومن ثم لا يجد له قبولاً. ولذلك تناول بالنقد والتفنيد والردِّ غير واحد منهم في غير موضع من تفسيره. وإن كان ـ كما هو منهجه دائماً ـ لا يصرِّح بأسمائهم.

---

(١) سورة المنافقون ٤.

(٢) سورة البقرة ١١٩.

(٣) جامع البيان ١/١٩٢.

(٤) سورة البقرة.

أما الأسس التي بنى عليها نقده للمفسِّرين فمتعددة أظهرها:

أ) **الاعتداد بالظاهر**: فالظواهر حجج كما ألمحنا سالفاً، فإن صُرفت الألفاظ عن ظواهرها من غير ما ضرورة ولا سند من أدلّة الشرع والعقل، ترتب على ذلك ذهاب الثقة بالألفاظ، وسقوط منفعة كلام الله وكلام رسوله ﷺ، «إذ ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتّى»[(١)].

ومن هنا ردَّ أبو جعفر الطبري ـ رحمه الله ـ كلَّ وجه خالف ظاهر القرآن، إلى معنى ثانٍ باطني، لم يكن له سند أو حجة يعتد بهما. ويمكن أن نتبيَّن ذلك من وقوفه عند قوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾[(٢)]، إذ ذكر أن بعضهم قال: إن هؤلاء الذين نَفَى عنهم الباري عزَّ وجلَّ العلم، هم الذين وصفهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ﴾[(٣)]، وإنما نفى عنهم العلم بقوله: ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾، بعد إثباته لهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾، من أجل أنهم لم يعملوا بما علموا، والعامل العالم بعمله، فإن خالف عمله فهو من الجهال. وبيَّن أن هذا القائل احتج لذلك ببيت شعر لكعب بن زهير.

وقد علَّق على هذا التأويل بأنه وإن كان له مخرج ووجه، فإنه: «خلاف الظاهر المفهوم بنفس الخطاب»، وهو قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ وقوله: ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ ثم بيَّن الطبري أن هذا الذي ذهب إليه هو «إنما هو استخراج وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب ـ دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذي بلسانهم نزل ـ أولى»[(٤)].

أو بعبارة أخرى، إن ظاهر النص القرآني نفى عن هؤلاء الذين ذَمَّهُم ـ هم

---

(١) الذهبي: التفسير والمفسرون ٢٣٨/١ ـ ٢٣٩.
(٢) سورة البقرة.
(٣) سورة البقرة ١٠٢.
(٤) جامع البيان ٥١٣/١.

اليهود ـ العلم، لا كما تأوَّل ذلك المتأول من إثبات علم لهم، ثم نَفْيِهِ عنهم لأنهم لم يعملوا بذلك العلم.

ب) **الاعتداد بالمأثور عن السلف**: فالطبري البليغ لا يبخس التأويل المبني على ضروبٍ من المجاز حقَّه من التقويم، إلا أنه لا يرتضيه حين يصادم ما ثبت عن السلف من وجوه التفسير، ففي قوله، تعالى، في الحجارة: ﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾[1]، يذهب الطبري إلى ما يوجبه ظاهر اللفظ مبيِّناً أن الخشية هنا: الرهبة والمخافة[2]. ثم يذكر وجوهاً وردت في تأويلها، منها: أن ذلك ضرب من المجاز، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[3]، مع أن الجدار لا إرادة له على الحقيقة، لأنه مَوات، وإنما أريد بذلك أنه من عِظَم أمر الله يرى كأنه هابط خاشع من ذلِّ خَشية الله. وقال آخرون: المراد بذلك: يوجب الخشية لغيره بدلالته على صانعه، كما قيل: ناقة تاجرة، إذ كانت من فراهتها تدعو الناس إلى الرَّغبة في شرائها[4]. وانتهى بعد بيان هذين الرأيين إلى أن: «هذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمّة بخلافها». ورَدَّ هذين الوجهين بقوله: «فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها»[5].

ومثل ذلك تخطئته قول من عَدَّ «متشابهاً» في قوله تعالى: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ﴾[6]، أنه متشابه في الفضل، وبيَّن أنه مخالف لقول السلف في أنه: اللون والطعم الذي رواه بعدة أسناد عن غير واحد منهم. وصاحب هذا القول الذي ردَّه الطبري الأخفش الأوسط[7] (ت ٢١٥هـ).

ج) **السياق**: وهو قرينة لفظية مهمة لدى الطبري، كما هو لدى غيره من

---

(١) سورة البقرة ٧٤.
(٢) جامع البيان ١/٤٠٩.
(٣) سورة الكهف ٧٧.
(٤) جامع البيان ١/٤٠٨ ـ ٤٠٩.
(٥) جامع البيان ١/٤٠٩.
(٦) سورة البقرة ٢٥.
(٧) ينظر: معاني القرآن للأخفش، تحقيق د. عبد الأمير الورد، عند تفسيره هذه الآية، وكتابنا الطبيعة في القرآن الكريم، ص ٩٨.

القدامى، ولدى المحدثين من اللغويين أيضاً، فقد انتهى علم اللغة الحديث Linguistics إلى أهمية (القرينة السياقية) «Verbal Context»[1] في الدلالة على المعنى. ونلحظ عناية الطبري بقرينة السياق من خلال تفسيره للآية السادسة عشرة من سورة البقرة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ إذ بيَّن أن بعض المفسرين ذهب إلى أن (اشتروا) معناها: (استحبّوا) لقوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾[2]، فحملوا الاشتراء هنا على ذلك، وقالوا قد تدخل الباء مكان على وتدخل على مكان الباء، تقول: مررت بفلان وعلى فلان. وذكر أن العرب تقول: اشتريت على كذا واشتريته، يعنون: اخترته عليه. وبعد أن أورد شواهد من الشعر الذي احتجوا به لرأيهم هذا، ذكر أن هذا التأويل وإن كان وجهاً، فليس هو المختار لديه، لأنه سبحانه قال في سياق الآية نفسها: «فما ربحت تجارتهم»، فدلَّ بذلك على أن معنى ﴿ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ﴾ الشراء الذي يَتَعارفُهُ الناس، من استبدال شيء بشيء وأخذ عوض عنه[3].

وبالمثل خطأ قول من قال من المفسِّرين: إن معنى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾[4]، «أسلكنا طريق الجنة في المعاد، أي قدِّمنا له، وامضِ بنا إليه، كما قال: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ۝٢٣﴾[5]، وهذا يعني أن هذا المفسِّر يرى الدعاء للهداية في الآخرة، لا في الدنيا. فبيَّن الطبري خطأ هذا القول بدليل السياق، وهو قوله تعالى قبل ذلك: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾[6]، وانتهى إلى أن معنى الآية: «وفِّقنا للثبات على ما ارتضيته ووفَّقتَ له من أنعمت عليه من عبادك، من قول وعمل، وذلك هو الطريق المستقيم»[7].

---

(١) ينظر المعنى السياقي في كتاب: المعاجم العربية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، ص ١٥ وما بعدها.
(٢) سورة فصّلت ١٧.
(٣) جامع البيان ١/ ١٧١ ـ١٧٢.
(٤) سورة الفاتحة.
(٥) سورة الصافّات.
(٦) سورة الفاتحة.
(٧) جامع البيان ١/ ١٠٤.

وهذا يعني أن الطبري يرى دعاء المؤمنين للهداية، إنما يراد به الهداية في الدنيا إلى عمل الهدى والصلاح. وهو ما دلَّ عليه السياق فعلاً كما وصف، إذ تقدَّم ذكر العبادة الخالصة لله والاستعانة به وحده، وذلك كلُّه في الدنيا لأنها دار التكليف، ولا تكليف في الآخرة.

د) **العقيدة**: وهي أساس مهم من أسس قبول التفسير أو ردِّه، ففي قصة بني إسرائيل في ذبح البقرة، يذكر ما يدلُّ على استهجانه لقول ورد في التفسير فيقول: «زعم بعض من عظمت جهالته واشتدت حيرته أن القوم إنما سألوا موسى ما سألوا... لأنهم ظنوا أنهم أُمروا بذبح بقرة، يُعيِّنها لهم، خُصَّت بذلك كما خصَّت عصا موسى في معناها...». ثم بيَّن أن هذا القائل إنما أدّاه إلى هذا القول استعظامه من القوم أن يسألوا نبيَّهم ما سألوه تشدّداً منهم في الدين، وأنه لا يجوز أن يفرض الله عليهم فرضاً ويتعبّدهم بعبادة، ثم لا يبيِّن لهم ما يفرض عليهم ويتعبّدهم به حتى يسألوا بيان ذلك.

وانتهى الطبري من هذا البيان إلى أن هذا القائل بكلامه هذا «أضاف إلى الله تعالى ذكره ما لا يجوز إضافته إليه»[1].

هـ) **المنطق والعقل**: ويتجلى ذلك في نقده لمن أوَّل الاستواء بالإقبال في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[2]، فبيَّن أن صاحب هذا القول أراد من ذلك ألا يكون «إنما ارتفع بعد أن كان تحتها»، أي: حتى لا يثبت مكانيّة للباري عزَّ وجلَّ. ثم بيَّن الطبري أن هذا القائل وقع فيما هرب منه، ذلك أنه يقال له: أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ «فإن زعم أن الإقبال ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك، فقل: علا عليها علوَّ ملك وسلطان لا علوَّ انتقال وزوال»[3].

---

(١) جامع البيان ١/ ٣٩٢.
(٢) سورة البقرة ٢٩.
(٣) جامع البيان ١/ ٢٢٩.

## (٣)

### النقد اللغوي

وظّف الطبري قدرته اللغوية الفائقة في نقد ما ورد في وجوه التفسير والتأويل من وجوه وأقوال لغوية رآها بعيدة مشتطّة، وخاصة ما ورد في كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة. وقد أقام ذلك أيضاً على أكثر الأسس العلمية التي مرّت علينا في نقد المأثور وأقوال الخلف من المفسِّرين، وأهمها:

أ) **عدم الخروج عن أقوال السلف**: وعلى أساسه نقد قول من قال من أهل العربية في حروف التهجي إنها: «حروف هجاء استغني بذكر ما ذكر منه في مفاتيح السور عن ذكر تتمة الثمانية والعشرين حرفاً من حروف المعجم، بتأويل: أن هذه الحروف، ذلك، الكتاب، مجموعة لا ريب فيه، ووصف هذا القول بأنه «قول خطأ فاسد، لخروجه عن أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين، من أهل التفسير والتأويل، فكفى دلالة على خطئه شهادة الحجة عليه بالخطأ»[1].

وهكذا جعل الطبري أقوال السلف حصناً منيعاً، لا يتجاوزه أيُّ قول مهما جدّ صاحبه في ابتكاره وتنقيحه.

ب) **وجوب مراعاة الظاهر**: وهذا ما جعله يرفض كلَّ تخصيص من غير مخصِّص يعتدُّ به، فالألفاظ عنده باقية على عمومها، لا ترفع اليد عنها، ما دام المخصِّص معدوماً. وكان معاصره أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) سابقاً له في هذا المنهج، إذ كان يرى أنه لا بدَّ لهذا التخصيص من دليل وحجة مبيَّنة من قول النبي ﷺ، أو الوحي، فهو بذلك يضع قاعدة في أصول التفسير: «إذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء، إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبي ﷺ»[2].

وهذا هو منهج الطبري أيضاً، إذ نراه يرفض كل تخصيص لعمومات الكتاب

---

(١) جامع البيان ١/١٢٦.

(٢) الجاحظ: الحيوان ١/١٨٠، وينظر بحثنا: الجاحظ الناقد التفسيري، مجلة المورد، العدد ٤ لسنة ١٩٨٨م.

وظاهره، من غير مخصَّص يعتدُّ به، على نحو ما يبيِّنه في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾[1]، إذ فسَّر القنوت بالطاعة من بين معانيه المتعددة، التي تجعله من المشترك اللفظي، وهي: الطاعة، والقيام، والكفُّ عن الكلام والإمساك عنه. ثم نقد على من وصفه بأنه «بعض من قصرت معرفته عن توجيه الكلام وجهته»، وقوله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾ خاصة لأهل الطاعة، وليست بعامة. ورد هذا التخصيص بقاعدة عامة في أصول التفسير هي: «غير جائز ادِّعاء خصوصية في آية عامّ ظاهرها، إلا بحجة يجب التسليم لها». وأحال في بيان ذلك إلى كتاب له سمّاه: (البيان عن أصول الأحكام)[2]. وهو كما يتضح من اسمه، ونوع المادة التي أحالها عليه الطبري، في أصول الفِقْه. إذ من المعلوم أن العموم والخصوص من الموضوعات الأولية التي يُعنى بها الأصوليون عادة في مقدماتهم اللغوية.

ويرى الطبري أن إحالة معنى آية من العموم إلى الخصوص، إنما هو ضرب من التحويل من الظاهر إلى الباطن[3] ـ وهذا ما جعله يتشدّد في هذه المسألة ـ وعلى هذا الأساس نقد قول من جعل القضاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾[4]، خاصّاً بمن قضى الله عليه قضاء من خلقه الموجودين في حال أمره سبحانه إياهم بذلك، وحتّم قضائه عليهم، كالذي خسف به وبداره الأرض. فبيَّن أن الصواب أن يكون ذلك عامًّا في كل ما قضاه الله وبرّأه، لا في زمن معيَّن، «لأن ظاهر ذلك عموم، وغير جائز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان»[5] وهو أصل مهمّ جدّاً من أصول التفسير مراعًى فيه ما يدلُّ عليه نصّ القرآن في ظاهر ألفاظه وعباراته. وعليه كبار المفسِّرين الذين جاءوا من بعده كأبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في تفسيره (التبيان)، والزمخشري (٥٣٧هـ) في تفسيره الكشّاف، وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) في تفسيره (مفاتيح الغيب).

---

(١) سورة البقرة.
(٢) جامع البيان ١/ ٥٥٥.
(٣) جامع البيان ١/ ٥٥٧.
(٤) سورة البقرة.
(٥) جامع البيان ١/ ٥٥٨.

غير أن الطبري خالف هذا الأصل في محاولته للتدليل على أن البسملة ليست من الفاتحة، إذ نقد على من عدَّها منها رأيه، بحجة أن ذلك يكون تكراراً، وأن فيه إعادة آية بمعنى واحد ولفظ واحد مرتين من غير فصل بينهما بفاصل، مع أن ذلك ـ يقول ـ غير موجود في كتاب الله المعجز المبين. وحين لاحظ أن الفصل حاصل، بقوله تعالى بعد البسملة مباشرة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢﴾، اتكأ على قول مفسِّرين سمّاهم «جماعة من أهل التأويل»، وهو أنهم «قالوا إن ذلك من المؤخَّر الذي معناه التقديم، وإنما هو: الحمد لله الرحمن الرحيم رب العالمين مالك يوم الدين، وبيَّن أن هذا الأسلوب فاشٍ في كلام العرب ـ وبعد أن احتج له ببيت لجرير، احتج له بآية الكهف: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا﴾، وقال: «المعنى الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيِّماً ولم يجعل له عوجاً، وما أشبه ذلك»، ثم قال: «ففي ذلك دليل شاهد على صحة قول من أنكر أن تكون (بسم الله الرحمن الرحيم) من فاتحة الكتاب»[1].

وبذلك تجافى الطبري في هذا التأويل للبسملة، عن الأصل الذي استمسك به في النقد الذي وجّهه لغيره، وهو أصل عدم التأويل لآي الكتاب المبين إلا بدليل من الظاهر أو أقوال الحجة من المفسِّرين وهم السلف. إذ عمد ـ كما ترى ـ إلى تصحيح تأويل آيات من الفاتحة بالتقديم والتأخير من غير حجة ثابتة، وأحال إلى آية حُمِلَتْ على هذا الأسلوب أيضاً، وهي آية الكهف، مع عدم الضرورة لذلك، فقد رُوِيَ عن غير واحد من المفسِّرين ما يدلُّ على بقاء ما في آية الكهف على تأخُّره من غير تقديم، فقال الضَّحّاك ﴿قَيِّمًا﴾: معناه مستقيماً، وقال محمد بن إسحاق صاحب السيرة (ت ١٥١هـ): معناه معتدلاً لا اختلاف فيه. وقال قتادة: أنزل الله الكتاب قيِّماً، ولم يجعل له عوجاً[2]. وإنما حمل الطبري على هذا التأويل اعتقاده، ابتداء، بأن البسملة ليست من الفاتحة، فانبرى من ثَمَّ يبحث على الدليل في هذا التأويل. ولعلَّه وجد في المرويّ عن ابن عباس ما يوحي له بذلك، إذ كان ابن عباس رضي الله عنه يقول: قيّم على

(١) جامع البيان ١/ ٩٤.
(٢) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ٧/ ٤.

سائر الكتب يصدّقها ويحفظها. وقد فهم منه أبو جعفر الطوسي ذلك فقال: «فعلى هذا ﴿قَيِّمًا﴾ مؤخَّر والمراد به التقدم، وتقديره: أنزل الكتاب قيِّماً ولم يجعل له عوجاً أي: اختلافاً»[1].

ولسنا على أيّ حال هنا بصدد إثبات أن البسملة من القرآن أو ليست منه، وإنما أردنا بيان تجافي الطبري هنا عن أصل من أصول النقد، وهو عدم رفع اليد عن ظاهر الكتاب إلا بدليل منه أو من أقوال السلف. ومعاصره أبو جعفر النحاس (ت ٣٢٨هـ) قد أورد في أول كتاب (القطع والائتناف) ما لا مزيد عليه من أقوال السلف، كابن عباس وغيره، من أن البسملة جزء من الفاتحة، ومن كل سورة[2].

ج) **ملاءمة كلام العرب**: نقد الطبري على هذا الأساس زعم بعضهم أن معنى (الأسرى) مخالف لمعنى (الأسارى)، وأن الأول يراد به استئسار القوم بغير أسر من المستأسر لهم، وأن الثاني يراد به: «معنى مصير القوم المأسورين في أيدي الآسرين بأسرهم وأخذهم قهراً وغلبة». فعلّق الطبري على ذلك بقوله: «وذلك ما لا وجه له يُفهم في لغة أحد من العرب، ولكن ذلك على ما وصفت من جمع الأسير مرة على (فعلى) لما بيَّنت من العلّة، ومرة على (فَعالى)؛ لما ذكرت من تشبيههم، جمعه بجمع سكران وكسلان، وما أشبه ذلك»[3].

ثم رجَّح قراءة من قرأ «أسرى»، وعلَّل ذلك بأن «فعالى في جمع فعيل غير مستفيض في كلام العرب»، فهذا ما أورده في قراءة الآية الكريمة: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ﴾[4]، في تأنيب بني إسرائيل وتعنيفهم.

وفي هذه الآية قراءات أخرى في كلمة (تفادوهم)؛ فقد قرئت بغير ألف[5].

---

(١) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ٧/ ٤.
(٢) تنظر الروايات في القطع والائتناف للنحاس من ص ١٠٤ ـ ١٠٧.
(٣) جامع البيان ١/ ٤٤٤.
(٤) سورة البقرة ٨٥.
(٥) ابن الجزري: تقريب النشر في القراءات العشر، ص ٩٢ ـ ٩٣.

غير أن ما ذكره الطبري في (أسرى) و(أسارى) يحتمل النقاش، فقد قرأ أكثر القرّاء بالجمع (أسارى) بضمّ الهمزة وبألف، وقرأ حمزة وحده من المشهورين، ووافقه من غير المشهورين: الأعمش، وقرأ الحسن البصري وحده (أسارى) بفتح الهمزة وبألف[1]. فإن أراد الطبري أن القراءة الأخيرة غير مستفيضة في كلام العرب فغير مستبعد، وإن أراد القراءة التي بالرفع فليس الأمر كذلك، إذ لها نظائر كثيرة في كلام العرب، ولولا ذلك لما أجمعوا تقريباً على القراءة بها وفيهم من كبار اللغويين والنحاة: أبو عمرو بن العلاء، والكسائي، وهما من هما. وقد أشار الزَّجّاج إلى هذه القراءة، ولم يعلِّق عليها بشيء، مع أنه لا يعدم التعليق على القراءات التي ليست مستفيضة أو معروفة في كلام العرب. وقد أشار إلى القراءة التي بالفتح والألف، والتي قرأ بها الحسن البصري، ولكنه لم يذكر أنها قراءة بل قال: «ولا أعلم أحداً قرأ بها»[2].

د) **استصحاب الأصل**: وهو أصل من أصول الفقه، كما هو معلوم، ويسمّى أيضاً «استصحاب الحال». فالعامّ وفق هذه القاعدة باقٍ على عمومه، فلا يخصَّص إلا بدليل يوجب العلم، والمعنى يبقى على دلالته الأصيلة، ولا يُنقل منها إلى دلالة أخرى إلا بحجة. ومن هنا نقد الطبري على أبي عبيدة قوله: إن (الذي) في الآية ١٧ من البقرة: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾، بمعنى: (الذين)، فهي على هذا جمع وليست مفرداً، بدليل ما ورد في سورة الزمر، الآية: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾، وكما قال الشاعر:

فإن الذي حانَتْ بِفَلْجٍ دماؤهُمْ هُمُ القَوْمُ كلُّ القَوْمِ يا أمَّ خالدِ

فبيَّن الطبري أن هذا اللغوي أغفل فرق ما بين (الذي) في الآيتين، وبين البيت إذا دلَّ الدليل في قوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ على الجمع، وليس ذلك في ﴿ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾. وهذا لا شك دليل السياق وهو من أقوى الأدلّة، بل أقواها. وانتهى إلى هذه القاعدة الدقيقة المبنية على استصحاب الأصل عند

(١) الدمياطي: إتحاف فضلاء البشر، ص ١٤١.
(٢) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه ١/ ١٤٠.

النظر في المعنى، وهي أنه «غير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى، إلى غيره، إلاّ بحجة يجب التسليم لها»[1].

هـ) **أصالة اللفظ القرآني في الوضع اللغوي**: على أساس أن كلَّ ما جاء في التنزيل من ألفاظ مما استعملته العرب في تحاورها، وعرفته في كلامها، وليس لفظاً (مرتجلاً) بعد ظهوره. وهذا مبني على أن القرآن خاطب العرب بما تعرف، لا بما تنكر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[2]. وعلى هذا الأساس نقد الطبري على أبي عبيدة قوله: «إن العرب كانت لا تعرف الرحمة، ولم يكن ذلك من لغتها، ولذلك قال المشركون للنبي ﷺ: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾[3]، إنكاراً منهم لهذا الاسم». فقد استغرب الطبري هذا الرأي، مستدلاً على خطئه بإنكار اليهود لنبوّة محمد ﷺ، مع معرفتهم به معرفة الآباء للأبناء، كما قال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ﴾[4].

ولم يقف الطبري عند هذا الحدّ في نقده لأبي عبيدة، بل عمد إلى إظهار التناقض في تفسيره لتعبير (الرحمٰن الرحيم) في تفريقه بين تأويل كلٍّ من اللفظتين، وأنه «مثّل ذلك باللفظين يأتيان بمعنى واحد»، ويقول بعد هذا «فعاد إلى ما قد جعله بمعنيين، فجعله مثال ما هو بمعنى واحد، مع اختلاف اللفظ»[5]، يريد: جعله مترادفاً. وكان أبو عبيدة قد مثّل للرحمٰن والرحيم، بندمان ونديم[6].

أما ما عزاه الطبري إليه من أن العرب لا تعرف الرحمٰن، فليس ذلك وارداً في ما بين أيدينا من نسخ المجاز[7].

---

(١) جامع البيان ١/ ١٧٥.
(٢) سورة الشعراء.
(٣) سورة الفرقان ٦٠.
(٤) سورة البقرة ١٤٦.
(٥) جامع البيان ١/ ٨٦.
(٦) أبو عبيدة: مجاز القرآن ١/ ٢١.
(٧) ينظر مجاز القرآن ٢/ ٧٩، إذ لم يرد فيه تفسير لكلمة (الرحمن) أو حديث عنها فيه، ولم يفسر الآية التي تضمنتها.

## (٤)

### النقد النحوي

يعدُّ الطبري من النحاة الكوفيين، ويدلُّنا على ذلك علميَّتُهُ الواسعة في النحو، ومقولات رجاله من بصريين وكوفيين. أما عَدُّهُ من الكوفيين فيتّضح من أمرين: أحدهما: استعمال مصطلحات الكوفيين في النحو، كالردِّ، والتفسير، والإجراء وعدمه، وما إليها. والآخر: انتصاره للكوفيين من النحاة حين يقابل بأقوالهم أقوال النحاة البصريين. وهذا واضح جداً في تفسيره، الذي عليه المعوَّل في هذا الاستنتاج.

ونقاشه البصريين ونقد طائفة من أقوالهم في نحو القرآن، مظهر آخر من مظاهر نحويته، إذ كان لا يني يردُّ على كبار نحاة البصرة، وخصوصاً أبا عبيدة، وكذلك الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة وغيرهما.

ويقوم النقد النحوي لديه على أكثر ما عرفناه سالفاً من أصول وقواعد علمية التزم بها عموماً، واتخذها منهجاً لديه في النقد بعامة، مع الالتفات إلى خصوصية النحو القرآني، من حيث اتصاله بكتاب الله المجيد، الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾. وأظهر هذه القواعد والأصول هي:

أ) **أصالة اللفظ القرآني**: فالطبري يرى أن كلَّ لفظ في القرآن أصيل في موضعه، فلا يصحُّ أن يزعم زاعم أنه زائد، كما يزاد الحرف واللفظ في الكلام. ولذلك رفض بشدة وباستمرار في عدة مواضع من تفسيره، كلَّ ما قيل من دعوى هذه الزيادة، سواء أكانت حرفية أم اسمية، وسواء أكان القائل بها بصرياً أم كوفياً. وهو منهج سليم إذا أريد به نقض الزيادة المعنوية، وأما الزيادة النحوية فممكنة، أي كون اللفظ غير مؤثِّر في الإعراب ونحو الكلام، كزيادة (ما) مثلاً في مثل قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فقد دلّ جرُّ الرحمة في الآية الكريمة على زيادة (ما) فيها، إذ أثَّر حرف الجر (الباء) في الرحمة فجرَّها، فكأن (ما) غير موجودة في الكلام من ناحية الإعراب. أما من ناحية المعنى، فالأمر جد مختلف، إذ لا نرى أن كلمة (ما)

أو غيرها لا معنى لها في الكتاب. ولذا يمكن أن يقال إن هذه الأداة أفادت في مثل هذا الاستعمال تعظيم ما تدخل عليه أو تهويله، فهي أفادت في الآية تعظيم هذه الرحمة التي امتلأ بها قلب النبي الكريم الرؤوف الرحيم محمد ﷺ. ولذلك، فإنها ليست زائدة هنا، ولا في أيِّ موضع آخر من التنزيل زيادة معنوية، لأن القرآن المعجز المبين لا تناله الضرورات التي تنال الكلام في كثير من الأحيان، لغرض من الأغراض، وخاصة الشعر، الذي له السهم الأوفى من الضرائر.

وعلى هذا الأساس السليم من التفهُّم لنحو القرآن، نقد الطبري مقولات أبي عبيدة أو غيره من النحاة، في تصوُّر الزيادة في القرآن. فمن ذلك نقده قول من قال بزيادة (الفاء) في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾[1]، وزيادة الواو في ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾[2]، على وفق قاعدته العامة في «أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله حرف لا معنى له». وذهب إلى أن الصواب في الفاء والواو كونهما حرفَيْ عطف دخلت عليهما ألف الاستفهام مستدلاً على الأولى برأي أحد الكوفيين من أنها حرف عطف، وقائلاً في الثانية: فكأنه سبحانه قال: قالوا سَمِعْنا وعصينا وكلما عاهدوا عهداً نَبَذَهُ فريق منهم، ثم أدخل ألف الاستفهام على (كلما) قال: «قالوا سمعنا وعصينا أو كلما عاهدوا عهداً نبذهُ فريقٌ منهم»[3].

ب) **إجماع النحاة**: فهو عنده حجة كما هو حجة عند الفقهاء والنحاة والفقهاء والمحدِّثين، ويلحظ أن الطبري وقع في وهم نحوي يؤاخذ عليه، حين عدَّ (ثم) في قوله تعالى: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ آلْآنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ ۝٥١﴾[4]، إذ ذهب إلى أنها هنا ظرف[5]، مع أنها في الواقع حرف، دخلت عليه همزة الإنكار، كما دخلت على حروف أخرى كالواو في (أو كلما)

(١) سورة البقرة ٨٧.
(٢) سورة البقرة ١٠٠.
(٣) جامع البيان ١/ ٤٨٧.
(٤) سورة يونس.
(٥) جامع البيان ١١/ ٥٦٦.

والفاء في (أفكلما). وهذا ما جعل أبا جعفر الطوسي المفسِّر ينقد عليه قوله هذا، إذ قال: «وقال الطبري: معنى (ثم) ها هنا: هناك، وهذا غلط؛ لأن ثم بالفتح تكون بمعنى هناك، وهذه مضمومة فلا تكون إلا للعطف»[1].

على أن هذه الهفوة النحوية لا تقلِّل من جهد الطبري في تفسيره، إذ لا يخلو قول عالم من ذلك، وسبحان من لا يسهو.

ج) **العرض على كلام العرب**: وعلى أساسه استبعد قول أبي عبيدة أن (يخادع) في قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[2]، إنما هو (خادع) ورد بصورة (يفاعل)، وهو بمعنى يفعل «في كلمات من هذا النوع شاذة عن منطق العرب، نظير قولهم: قاتلك الله، بمعنى: قتلك الله..»[3]. وهذا يعني أن الطبري لا يرى أن فعل يأتي ـ في غير ما شذَّ من كلام العرب ـ على فاعَل. وهو هنا على خلاف رأي الزَّجّاج[4]، إذ كان يرى أن هذا المثال يقع كثيراً في اللغة للواحد، نحو عاقبت اللص وطارقت النعل». وهو الأصح الأَوْلى، إذ هو كثير في كلام العرب، نحو عاونت المحتاج، وآذيت السارق، وواريته التراب...

## (٥)

### نقد القراءات

ونظراً لأهمية القراءات القرآنية من حيث إنها وجوه أداء النص الكريم، فقد أولاها الطبري عناية كبيرة في تفسيره، مظهراً فيها علمية واسعة، وقدرة علمية على الموازنة والاختيار والنقد، وقد سبقت الإشارة إلى أن له كتاباً فيها، واختياراً في القراءة. وقد تبيّن لنا أن نقده في هذا المجال يقوم على الآتي:

(١) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ٥/ ٣٩٠.
(٢) سورة البقرة ٩.
(٣) جامع البيان ١/ ١٥٢.
(٤) معاني القرآن الكريم ١/ ٥٠.

أ) **ملاحظة المعنى**: فالقراءة التي تؤدّي إلى معنى صحيح هي المختارة لديه، إذا اشتجر الخلاف بين القراءات. أما التي تلوي بالمعنى إلى غير جهته، فهي مستبعدة عنده، ولو كان لها وجه في العربية، وكانت مروية عن المشهورين. فمن ذلك قراءة: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾[1]، بنصب (آدم) ورفع (كلمات)، فقد عدّها غير جائزة مع أن لها وجهاً في العربية بتقديم المفعول على الفاعل، إذ رأى لا وجه لها «إلا رفع آدم على أنه المتلقي للكلمات»، وذلك لإجماع «أهل التأويل من علماء السلف والخلف ـ كما يقول ـ على توجيه التلقي إلى آدم دون الكلمات»، فضلاً عن «إجماع القراءة»[2].

وهذه القراءة التي ردَّها الطبري تفرَّد بها ابن كثير[3] وهو أحد القرّاء السبعة المشهورين. ولم يبالِ الطبري في إضعافها، بل ردَّها على أساس ما قدَّمناه من إحالة المعنى، وعدم روايته عن السلف والخلف من المفسِّرين. وهو أمر لا يخلو من إشكال، إذ إن الذي لا خلاف فيه هو أن هؤلاء القرّاء المشهورين الذين أجمع عليهم أهل أمصارهم، بل حتى غير المشهورين كما يذهب ابن جنّي[4] مثلاً، قد أخذوا القراءات بسند، ولم يقرأوا بالرأي، وبحسب ما يوافق العربية أو نحو ذلك.

على أن تفرُّد ابن كثير قارئ مكّة الشهير حَرِيٌّ بالتأمُّل، ولكن إلى الحدِّ الذي لا يبلغ فيه إلى التخطئة والردّ، إذ إنّ القراءة سنّة متَّبعة يأخذها الخلف عن السلف[61]، وهو أمر مجمع عليه تقريباً، وعليه إجماع السلف أنفسهم، والروايات التي تُنْمَى إلى الصحابة والتابعين وأهل البيت كثيرة في هذا الشأن[5]، كقولهم: «اقرأوا كما علمتم»، ونحو ذلك.

---

(١) سورة البقرة ٣٧.
(٢) جامع البيان ١/ ٢٨١.
(٣) الزّجّاج: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٨٥، وابن الجزري: تقريب النشر، ص ٩١، والدمياطي: إتحاف، ص ١٣٤.
(٤) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، والإيضاح عنها ١/ ٣٢ ـ ٣٣.
(٥) ينظر بحثنا: القراءات القرآنية بين الاتّباع والقياس في مجلة (الجامعة)، العدد ٦ لسنة ١٩٧٩، ص ١٤.

على أن معاصره أبا إسحاق الزَّجّاج، ذهب إلى ما يقرب من رأي الطبري، فقد أشار إلى تفرُّد ابن كثير بهذه القراءة، ورأى أن «الاختيار ما عليه الإجماع»، وبيَّن أنه «في العربية أقوى»، وعلَّله بنفس ما علَّل به الطبري، وهو قوة المعنى، فقال: «لأن آدم تعلَّم هذه الكلمات فقيل: تلقى هذه الكلمات. والعرب تقول: تلقيت هذا من فلان، المعنى: فهمي قِبَلَه من لفظه»[1].

ب) **ملاحظة السياق**: انطلاقاً من أن القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض كما هي قولة السلف[2]. فإذا دلّ السياق على قوة القراءة أو صحتها، ذهب الطبري إلى اختيارها. وذلك جليٌّ في اختياره قراءة «يخدعون» دون «يخادعون» في آية التاسعة من سورة البقرة: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، بدليل «أن الله جلَّ ثناؤه قد أخبر عنهم أنهم يخادعون الله والمؤمنين في أول الآية، فمحال أن ينفي عنهم ما قد ثبت أنهم قد فعلوه، لأن ذلك تضادٌّ في المعنى، وذلك غير جائز من الله جلَّ وعزَّ»[3]. فنظر في هذا الترجيح إلى السياق كما ترى.

ج) **إجماع القرّاء**: فلا تجوز القراءة المخالفة لإجماع القرّاء، ولو كان لها وجه في العربية، وقد تقدَّم أنه ردَّ قراءة ابن كثير في نصب (آدم) في آية البقرة لخروجها عن إجماع القراء، بعد انفرادها بالمعنى الذي لم يَرِدْ عن السلف والخلف. ونراه يردّ كذلك قراءة مَنْ قرأ (أماني) مخففة الياء في قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾[4] بدلاً من تشديدها. فبعد أن وجَّه القراءتين توجيهاً صرفيّاً على أساس التخفيف والإشباع في مثل مفاتح ومفاتيح، والتخفيف والتشديد في مثل: أُثْفَيَّة وأثفية بيَّن أن القراءة التي لا يجوز غيرها هي التي بالتشديد «لإجماع القراء على أنها القراءة التي مضى بها السلف مستفيضة ذلك بينهم، غير مدفوعة صحته»[5].

---

(١) الزجاج: معاني القرآن الكريم وإعرابه ١/ ٨٥.
(٢) ينظر نهج البلاغة ٢/ ٢٣ من شرح محمد عبده، ففيه قول الإمام علي عليه السلام دال على ذلك.
(٣) جامع البيان ١/ ١٥٣.
(٤) البقرة ٧٨.
(٥) جامع البيان ١/ ٤٢٠.

وهذه القراءة التي ردَّها الطبري قرأ بها أحد المشهورين، وهو أبو جعفر[1] المدني، الذي يعدُّ من الثلاثة المنتمين للعشرة، كما قرأ بها معه الحسن البصري[2].

د) **الاعتضاد بالأثر**: فالقراءة التي يعضدها الأثر صائبة كقراءة (وَاتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إبراهيم مُصَلًّى)[3]، على الخبر، بدلاً من قراءة القراء ﴿وَاتَّخِذُوا﴾، على الأمر، فقد صوّب هذه القراءة الأخيرة، لا لإجماع القراء المشهورين عليها فحسب، بل «للخبر الثابت عن رسول الله ﷺ»، من أنه قرأها بكسر الخاء، مورداً في ذلك رواية عن الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري[4].

هـ) **العرض على كلام العرب**: فإن خالفته القراءة فهي شاذة مردودة، كقراءة الحسن البصري (جَبْرَئِل)، يقول فيها الطبري: «هي قراءة غير جائزة القراءة بها؛ لأن (فعليل) في كلام العرب غير موجود». ثم بيَّن أن بعضهم اختارها، وزعم أنه اسم أعجمي مثل (سمويل)[5]، فيبدو من كلام الطبري أنه لم يرتَضِها.

و) **إجماع القراء**: هو حجة لدى الطبري، والمخالف له مردود. فمن ذلك قراءة ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾[6]، بنصب مالك بنيَّة الدعاء والنداء، أي: يا مالك؛ إذ هي: «محظورة غير جائزة؛ لإجماع الحجّة من القرّاء وعلماء الأمّة على رفض القراءة بها»[7].

وهذه القراءة رواها الدوري من طريق المطوعي ـ عن الكسائي[8]. فهي غير القراءة المشهورة إذاً عن الكسائي، إذ المشهورة بالجر على البدلية. ولذلك لم يستحسنها الزّجّاج، أيضاً، وإن جازت في الكلام. وقد وجَّهها «على النداء في

---

(1) تقريب النشر، ص ٩٢، وإتحاف فضلاء البشر، ص ١٣٩.
(2) إتحاف فضلاء البشر، ص ١٣٩.
(3) سورة البقرة ١٢٥.
(4) جامع البيان ١/ ٥٨٤.
(5) جامع البيان ١/ ٤٨١.
(6) سورة الفاتحة.
(7) جامع البيان ١/ ٩٧.
(8) إتحاف فضلاء البشر، ص ١٢٢، وينظر طريق المطوعي عن الدوري في ص ٨.

الكلام»[1]، مثلما وجَّهها معاصره الطبري كما سلف. فقال: «ومالكَ يوم الدين على النداء في الكلام، كأنك بعد أن قلت: «الحمد لله رب العالمين»، قلت: «لك الحمد يا رب العالمين ويا مالك يوم الدين»[2].

ويلحظ في باب النحو أن الطبري وقع في هنات من الوهم، منها أنه احتمل لقراءة ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْـرًا﴾[3]، أن يكون قد أراد مصر البلد المعروف، غير أنه صرفها ونوَّنها اتّباعاً منه لخط المصحف، لأن الألف فيه ثابتة في مصر، فتكون قراءتها بالصرف والتنوين، كقراءة ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[4]، منوَّنة اتّباعاً من القارئ لخطّ المصحف[5].

وعلَّة هذا الوهم الذي وقع فيه الطبري أن مصر هنا ليست البلد المعروف، بدليل تنوينها، إذ لو كانت البلد لما نوّنت بدليل ورودها في سورة [يوسف ٢١، ٩٩] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ﴾، وقوله: ﴿ٱدْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ بغير تنوين. ولا داعي لحملها على «قواريرا»، إذ إن هذه الكلمة لها جرسها وإيقاعها الموسيقيّان في سياقها، وليس ذلك «مصراً» في آية البقرة، فلا موجب ولا ضرورة تلجئ إلى تنوينها.

على أن دخول القوم مصر، وقد خرجوا منه خائفين مطاردين لما لا يتوجه من ناحية سَيْرِ الأحداث والأحوال الجارية، لصعوبة ذلك عليهم، ولأنه لا يلائم ما أتوا من أجله. وهذا الذي وقع فيه الطبري من الوهم وقع فيه معاصره الزّجّاج أيضاً، إذ احتمل أن تكون (مصراً): مصراً من الأمصار، أو مصر البلد[6].

---

(١) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه ١/٩.
(٢) جامع البيان ١/٩٧.
(٣) سورة البقرة ٦١.
(٤) سورة البقرة ١٢٥.
(٥) جامع البيان ١/٣٥٣ ـ ٣٥٤.
(٦) الزجاج: معاني القرآن وأعرابه ١/١١٦.

## (٦)

### النقد البلاغي:

وقد أقامه الطبري على دعائم، أهمها:

أ) **أصول العقيدة**: ويقف الطبري البليغ ناقداً لوجوه بلاغية في أقوال المفسِّرين، فيرى أنها ربما حُمِلت على غير وجوهها البيانية التي دلّ عليها التنزيل، فهو يرى مثلاً أن الاستفهام في قوله تعالى على لسان الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1]، ليس استفهاماً تعجّبيّاً من الملائكة، إذ إنّ هذا الزعم عنده «دعوى لا دلالة عليها في ظاهر التنزيل، ولا خبر بها عن الحجة تقطع العذر». ثم بيَّن بعد هذا قاعدة لا محيد عنها، وهي أنه: «غير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه التي تقوم بها الحجة»[2].

ثم بيَّن في عقب ذلك رأيه في وجه تعبير الملائكة، فرأى أنه «استخبار منها لربها، بمعنى: أعْلِمْنا يا ربّنا، أجاعل أنت في الأرض من هذه صفته، وتارك أن تجعل خلفاءك منا، ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك، لا إنكار منها لما أعلمها ربها أنه فاعل، وإن كانت قد استعظمت لمّا أخبرت بذلك أن يكون لله خلق يعصيه»[3].

أو بعبارة أخرى: إن الاستفهام هنا حقيقي، وليس مجازياً خرج إلى معنى التعجّب، والإنكار؛ إذ لا يجوز ذلك من الملائكة الذين عصمهم الله من مثل هذا الأمر.

ب) **السياق**: فالوجه البلاغي المقبول، ينبغي أن يلائم المعنى المراد في الآي، وإلاّ عُدِلَ عنه إلى غيره. وعلى هذا الأساس ردّ قول محمد بن كعب القرظي أن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ

---

(١) سورة البقرة ٣٠.

(٢) جامع البيان ١/٢٤٦.

(٣) المصدر نفسه، المكان نفسه.

ﱡﭐٱلۡجَحِيمِ ١١٩ﱠ[1]، إنما هو نهي، وليس خبراً، وأن ذلك إنما أنزل لقوله ﷺ: «ليت شعري ما فعل أبواي»؟!. وبيَّن الطبري أن الصواب قراءتها بالرفع على الخبر لا بالجزم على الطلب والنهي. واعتمد في ذلك على سياق الآيات التي تقدّمتها، هو أن سبحانه قصَّ فيها قصص أقوام من اليهود والنصارى وذكر ضلالتهم وكفرهم بالله وجرأتهم على أنبيائه، ثم قال له بأنه أرسله بالحقِّ بشيراً لمن تبعه وصدّق به، ونذيراً لمن جحد به، وأنه ليس مسؤولاً عما فعلوا بعد ذلك.

ثم بيَّن أن النص القرآني لا يدلُّ على ما قال القرظي: إذ لم يجرِ فيه سؤال للنبي ﷺ عن أصحاب الجحيم، لتصحَّ القراءة بالنهي. وأضاف إلى ذلك ملحظاً آخر، وهو أن ما قاله القرظي مخالف لعقيدة المسلمين، إذ يستحيل أن يكون النبي ﷺ شاكّاً في أهل الشرك من أهل الجحيم[2].

ج) **كلام العرب**: وعرض الطبري وجوه التفسير على كلام العرب، وانتهى من ذلك إلى إدراك وجوه بلاغية، تدلُّ على تذوُّقه الدقيق. فحين وقف عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ بِكُفۡرِهِمۡۚ﴾[3]، في قصة عبادة بني إسرائيل العجلَ، روى في تعبير (حب العجل) أقوالاً عن السلف أخذها عن قتادة وأبي العالية والربيع بن أنس، وهو: «أُشربوا حبّه حتّى خلص ذلك إلى قلوبهم»، والآخر: عن السُّدِّيّ وابن جُرَيْج: «سُقُوا الماء الذي ذري فيه سُحالَة العِجْل»، ويلحظ أن راوِيَي الوجه الثاني أحدهما ضعَّفوه وهو السدي، والآخر من رواة الإسرائيليات المشهورين وهو ابن جُرَيْج، وقد ضعَّفه الدَّارقُطْني بتهمة التدليس، وكذلك ابن حيّان، وذكر الإمام أحمد بن حنبل أن بعض الأحاديث التي كان يرسلها ابن جريج موضوعة، كان لا يبالي من أين يأخذها[4]. فهذا ما يتعلق بإسناد هذه الرواية.

لكن الطبري لم ينظر إلى الإسناد في الروايتين فيضعِّف الثانية منهما على هذا

(١) سورة البقرة.
(٢) جامع البيان ١/ ٥٦٤.
(٣) سورة البقرة ٩٣.
(٤) الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١٩٩.

الأساس، بل نظر إليهما نظرة بلاغية صرفاً بروح المفسِّر البلاغي البليغ، فرأى أن أَوْلى التأويلين قول من قال: وأُشربوا في قلوبهم حب العجل، محتجّاً لذلك بدليلين، أحدهما: أنه لا يقال في الماء: أشرب فلان في قلبه، وإنما يقال ذلك في حبّ الشيء، فيقال: أشرب فلان حب كذا، بمعنى: سُقِيَ ذلك حتى غلب عليه وخالط قلبه. واحتج له بقول زهير:

والحبُّ يُشْرَبُهُ فؤادُكَ داءُ[1]

وقال: ترك: «ذكر الحب اكتفاء بفهم السامع لمعنى الكلام»، واحتج له بعد ذلك بآي من التنزيل[2]، كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ﴾[3]، ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[4].

وهذا يعني أن الطبري عدّ هذا التعبير مجازاً وليس حقيقة، وتأوّله بتقدير محذوف بتذوُّق بلاغي عالٍ، وليس بفهم سطحي ساذج، أي أنه حمله على ضرب من المجاز المرسل الذي علاقته المحلية، بأن يذكر المحل ويراد به الحال. وهو الذي عرف لدى البلاغيين بعد ذلك بهذا الفهم والاصطلاح.

## (٧)

### نقد المتكلمين

يقف الطبري ناقداً للمتكلمين، فهو ينقد في اقتصاد واضح، ومن دون إسراف، مقولات فِرَقٍ من أهل القبلة من المسلمين، وأظهر ما تراءى لنا في هذا المجال نقده لمن سمّاهم «أهل القَدَر»، وكأنه يريد بهم فرقة «المعتزلة»، إذ هم الذين يطلق عليهم أهل السنّة هذا اللقب؛ ولعلَّ الطبري لقِيَ منهم أئمّة، فجرى بينهم وبينه جدال في عقائد متنازع فيها بين الفريقين. فهم يرَوْنَ أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد فيهم، بل العباد، هم المُحْدِثون لها بالقدرة التي

(١) جامع البيان ١/٤٦٨.
(٢) المصدر نفسه، المكان نفسه.
(٣) سورة الأعراف/ ١٦٣.
(٤) سورة يوسف/ ٨٢.

خلقها الله لهم وركّبها فيهم[١]. وهذا يعني أنهم كانوا يذهبون إلى حرية الاختيار في الأفعال، وهذا ما لا يراه الطبري السنّي المحافظ. وهو يطالعنا بهذا النقد في أول سورة من الكتاب المجيد، وهي الفاتحة، وذلك في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، فيرى في سؤال المؤمنين ربهم المعونة على عبادته: «أول الدليل على فساد قول القائلين بالتفويض من أهل القدر» الذين يصفهم بأنهم «أحالوا أن يأمر الله أحداً من عباده بأمر، أو يكلّفه فرض عمل إلا بعد إعطائه المعونة على فعله وعلى تركه».

ورأى أنه لو كان الأمر كما يقولون: «لبطلت الرغبة إلى الله في المعونة على طاعته، إذ كان ـ على قولهم ـ مع وجود الأمر والنهي والتكليف حقّاً واجباً على الله للعبد إعطاؤه المعونة عليه، سأله ذلك عبده، أو ترك مسألة ذلك»[٢].

ويثير الطبري هذا النقض لأقوال القدرية في تفويض الأعمال إلى الإنسان في تفسير خاتمة الفاتحة: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾، فيقول: «يظن بعض أهل الغباء من القدرية أن وصف الله جلّ ثناؤه النصارى بالضلال بقوله ﴿وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾، وإضافة الضلال إليهم دون إضافة إضلالهم إلى نفسه، ووصفهم بأنهم المضلّلون، كالذي وصف به اليهود أنهم المغضوب عليهم، دلالة على صحة ما قاله إخوانه من جهة القدرية».

وعزا ذلك إلى جهل هذا القائل «بسعة كلام العرب وتصاريف وجوهه».

وبيَّن أن قوله هذا لو صَحّ، لوجب أن يكون إضافة كل وصف إلى موصوفه، وكل فعل من فعاله، لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره. ولو صحَّ هذا لوجب أن يكون خطأً قول القائل، تحرّكت الشجرة، إذ حركتها الريح، واضطربت الأرض إذ حركتها الزلزلة، وما أشبه ذلك[٣]، أو بعبارة أخرى، إن في قولهم هذا نفياً للسببية في حدوث الأشياء، إذا صدر منها ما يدلُّ على فعل ذاتي، مع

(١) البلخي: ذكر المعتزلة، ص ٦٣، والقاضي عبد الجبّار: فضل الاعتزال، ص ١٧، وشرح الأصول، ص ٣٢٣.
(٢) جامع البيان ١/١٠٠.
(٣) جامع البيان ١/١١٥.

أن ذلك لا ينفي السببية بحال، إذ الريح تحرك الشجرة، وعوامل الطبيعة الأخرى تحرِّك الأرض.

ثم عمد الطبري بعد هذا إلى ضروب من الأدلّة لعضْد رأيه، فاحتجَّ بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾[1] بإسناد، الجري إلى الفلك، مع أن هذا الجري كان بإجراء غيرها لها. والتفت إلى بلاغة العرب، فرأى ذلك ضرباً من (الإسناد المجازي)، إذ من شأنهم نسبة الفعل إلى من وجد منه، وإن كان سببه غير الذي وجد منه أحياناً، وأحياناً ينسب إلى مسبِّبه، وإن كان الذي وجد منه الفعل غيره، يقول: «فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً، ويوجده الله جلَّ ثناؤه عيناً منشأة؟ بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه كسباً له، بالقوّة منه عليه، والاختيار منه له، وإلى الله جلَّ ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها تدبيراً»[2].

فلخَّص الطبري بهذا الكلام نَظْرَتَيِ المعتزلة وأهل السنّة في خلق الأفعال بدقّة في نقده وردِّه هذا.

وبالمثْل يردُّ على فريق من المتكلمين، ولعلّهم المعتزلة أيضاً، إذ كانوا يرون أن الله لا يأمر عباده بما لا يستطيعون ولا يكلّفهم ما لا يطيقون[3]. ويجعلون ذلك مترتِّباً على القول بأن الاستطاعة تسبق الفعل ولا تقارنه أو تتأخّر عنه[4].

وكان الطبري يرى خلاف ذلك، وقد وجد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾[5]، أدلَّ دليل على فساد قول من زعم أن تكليف ما لا يطاق ـ إلا بمعونة الله ـ غير جائز، إلا بعد إعطاء الله المكلَّف المعونة على ما كلَّفه. واحتج بأن «الله أمر من وصفنا بعبادته، والتوبة من كفره، بعد إخباره عنهم أنهم لا يؤمنون وأنهم عن ضلالتهم لا يرجعون»[6].

---

(١) سورة يونس/٢٢.
(٢) جامع البيان ١/١١٦.
(٣) البلخي: ذكر المعتزلة، ص ٦٤، والقاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٠٠ وما بعدها.
(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٠٠، والأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٠.
(٥) سورة البقرة.
(٦) جامع البيان ١/١٩٦.

وجواز تكليف ما لا يطاق، ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، واستدلَّ بقوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[1]. وقال: إن الله تعالى كلَّفهم الإِنْبَاءَ، مع أنهم لا يقدرون عليه[2].

ولسنا هنا في مقام الموازنة والترجيح بين هذين الرأيين، وإلا فإن الاعتقاد بأن الله سبحانه لا يكلِّف ما لا طاقة للبشر به، ويجري مجرى ما يستدلُّ عليه ببَدائِه العقول. ولسنا هنا أيضاً بصدد استقصاء كل ما ورد من نقد الطبري للمتكلمين، وفي ما أوردناه كفاية وإيضاح.

**موازنة تفسيره بتفاسير معاصرة له**

هذه التفاسير المعاصرة لتفسير الطبري أربعة، هي:

١ ـ معاني القرآن وإعرابه للزَّجّاج.

٢ ـ تفسير العَيّاشِي.

٣ ـ تفسير علي بن إبراهيم القُمِّي.

٤ ـ تفسير فُرات الكُوفِي.

فأما تفسير الزّجّاج، فقد تقدمت الموازنة بينه وبين الطبري في عدة مواضع من هذا البحث، كالنقد اللغوي، والنقد النحوي، ونقد القراءات. وهي الموضوعات التي عُنِيَ بها الزجاج في كتابه هذا، إذ هي السمة الغالبة على كتب المعاني، من حيث إنها تُعْنى قبل كل شيء بالقضايا اللغوية والنحوية والصرفية والقراءات.

وأما التفسيران الآخران، فسنلخص الموازنة بينهما وبين تفسير الطبري.

---

(١) سورة البقرة ٢٣١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٠٠.

## تفسير العَيّاشي

يعدُّ تفسير أبي النَّضر محمد بن مسعود العَيّاشي السّمرقندي (توفي في مطلع القرن الثالث الهجري) من التفاسير التي عُنِيَتْ بالمأثور لدى الشيعة الإمامية الإثني عشرية. وإذا أردنا الموازنة بين هذا التفسير وتفسير الطبري، وهما من عصر واحد، تبيَّن لنا الآتي:

١ ـ إن كلا التفسيرين عُنِيَ بالمأثور عن النبي ﷺ والسلف، إلا أن تفسير الطبري كانت رواياته عن الصحابة والتابعين أكثر، وكانت روايات العياشي عن أهل البيت أكثر، مع روايات عن عدد من الصحابة والتابعين.

٢ ـ إنّ كِلا التفسيرين مُسْند الروايات، إلا أن تفسير العيّاشي أصيب من هذه الناحية، إذ عمد أحد النّساخ إلى اختصاره بحذف الأسانيد منه، واعتذر عن هذا العمل بعذر غير مقبول، وهو أنه طلب للتفسير إجازة أو سماعاً من المصنِّف أو غيره، فلم يجدهما فحذف الأسانيد «ليكون أسهل على الكاتب والناظر فيه»، كما يرى، ووَعَدَ فَرْدَ الأسانيد إلى أصل التفسير كما أوردها المصنِّف، إذا وجدَ بعد ذلك سماعاً أو إجازة من عنده[1]. وقد أصيب التفسير من ناحيتين:

أ) إحداهما التي ذكرنا آنفاً، وهي حذف الأسانيد، مما جعل رواياته مُرْسَلَة، وهذا يعني عدم إمكان الحكم عليها من حيث القوة والضعف من ناحية الأسانيد، التي هي العنصر الأساسي في النقد والتمحيص. وبذلك يمكن أن يُدْرَسَ هذا التفسير على أنه صورة من صور التفسير النقلي المبكر فحسب، دون أن يقطع بصحة ما فيه أو العكس، إلى أن يعثر على نسخة كاملة، تضمُّ الأسانيد.

ب) والأخرى: أن الجزء الثاني قد فُقِدَ منه، فالموجود منه إنما هو الجزء الأول، وهو الذي طبع.

---

(١) مقدمة تفسير العياشي ١/٢.

وقد تبيَّن لنا من البحث عن روايات هذا التفسير، أنه كان مسنداً حقّاً كما ذكر الناسخ، إذ وجدنا عدة روايات فيه في كتاب (شواهد التنزيل لقواعد التفضيل) للحاكم الحسكاني، ووجدنا المادة واحدة في الكتابين، كما وجدنا في كتاب الحاكم روايات منقولة من تفسير العيّاشي تدلُّ على أن تفسيره كان تامّاً، إذ هي من قصار السُّوَرِ المكّيّة[1].

٣ ـ إن تفسير الطبري واسع شامل لآي القرآن المجيد كلِّها، في حين أنّ تفسير العياشي شمل طائفة من الآيات في كلِّ سورة لا جميع الآيات، وذلك بحسب ما وصل إليه من الرواية فيها، غير أنها جاءت مرتّبة على ما هي عليه في المصحف، وليس اختياراً من غير ترتيب.

٤ ـ تضمَّن تفسير العياشي ـ كتفسير الطبري ـ مقدمات في أصول التفسير وعلوم القرآن بإيجاز، مثل وجوب طرح الروايات المخالفة للقرآن، وعلم الأئمّة من أهل البيت بالتأويل، وذمِّ التفسير بالرأي من غير دليل[2]، وليس المراد بالرأي هنا ما يقابل المأثور، وإنما المراد تفسيره بغير علم، وهو ما يستفاد من رواية أبي الجارود العبدي عن الإمام محمد بن علي بن الحسين (ت ١٢٨هـ): «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم»[3].

٥ ـ اقتصرت مادة تفسير العيّاشي على الرواية وحدها، فهي تفسير روائي صرف، لا نكاد نجد فيه من مؤلِّفه تفسيراً بالرأي والعقل والاستنباط، أو تعقيباً أو نقاشاً لرواية أو قول، أو نقداً له. في حين أنّ تفسير الطبري ـ كما تقدم ـ يُغْنَى كثيراً بالاستنباط والعقل والنقد في مجالات متعددة، في الرواية عن السلف، والتأويل عن الخلف، واللغة، والنحو، والقراءات، والبلاغة، والكلام... وهذا فرق كبير وواضح بين المنهجين مع أنهما من عصر واحد، وتوفّيا في مدّة متقاربة جدّاً (بداية القرن الرابع للهجرة).

(١) تنظر رسالتنا للدكتوراه: منهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم، ص ٤٤، مطبوعة بالرونيو.
(٢) تفسير العياشي ١/ ١٧ ـ ١٨.
(٣) تفسير العياشي ١/ ١٧.

وبهذا نستطيع القول: إن ميزة تفسير الطبري على تفسير معاصره العيّاشي السَّمرقندي، كونه تفسيراً متكامل المنهج والمادة، فضلاً عن السَّعَة والشموليّة التي جعلت منه موسوعة في العلوم الإسلامية كافة، شرعية كانت أم لغوية.

٦ ـ خلا تفسير الطبري من التأويل المذهبي الباطني أو الصوفي أو الفلسفي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بل إن مصنِّفه الجليل كان يَعُدُّ الخروج عن ظاهر القرآن تحوُّلاً نحو الباطن الذي لا يرتضيه بلا حجّة أو سند يُعْتَدّ بهما، كما فصَّلنا ذلك سابقاً.

أما تفسير العياشي، فقد تضمنت طائفة من رواياته تفسيراً باطنياً مذهبيَّ الصِّبغة، كولاية الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام التي يرويها في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾[(١)]، إذ روى العياشي بسنده عن محمد بن مروان عن الإمام علي بن الحسين، أن فضل الله ورسوله ورحمته: ولاية الأئمة[(٢)]. والمعنى كما هو معلوم في تفسير الطبري، وبقية التفاسير أعمُّ من ذلك. وفسَّر بعض ما في فاتحة الكتاب تفسيراً إشاريّاً باطنيّاً، إذ روى عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٠هـ) في تفسير البسملة، أنه قال: الباء: بهاء الله، والسين: سناء الله، والميم مجد الله[(٣)]. وقد مرّ علينا سالفاً ما يشبه هذا التأويل الإشاريّ الباطنيّ معزوّاً إلى ابن عباس رضي الله عنه في تفسير الطبري، وأن الطبري استبعده، وعدَّه غلطاً من المحدِّث، وأنه قد يكون أراد بذلك حروف أبي جاد، التي تعلَّم للصبيان المبتدئين بالتعليم، فظنَّ المحدِّث أن ذلك تفسير وتأويل.

٧ ـ لم يخلُ تفسير العيّاشي من التفسير القصصي الذي حفل به تفسير الطبري، والذي كان من رواية عدد من أهل الكتاب الذين أسلموا، مثل عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه، وابن جريج، ومحمد بن كعب القرظي. إلا أن العياشي لا يعتمد على أحد من هؤلاء كما تبيَّن لنا من دراسة

---

(١) سورة النساء.
(٢) تفسير العياشي ١/ ٢٦٠.
(٣) تفسير العياشي ١/ ٢٢.

تفسيره القصصي، بل يعتمد على رواة أخذوا عن الأئمّة من أهل البيت، وربما نحسُّ بأن فيه نَفَساً من (الإسرائيليات) من طريق المضامين وقد لا نجد، على نحو ما رواه بسنده عن أبي بصير عن محمد بن علي بن الحسين، أن موسى عليه السلام، حين سأله ربّه الرؤية، أقبلت عليه الملائكة أفواجاً في أيديهم أعمدة من نور، يقولون له: يا بن عمران اثبت فقد سألت عظيماً. وفي رواية أنهم مرّوا عليه موكباً موكباً بالبرق والرعود والريح والصواعق، فكلما مرَّ موكب ارتعدت فرائصه[1].

## تفسير علي بن إبراهيم القمّي

وهو من أقدم التفاسير القرآنية التي عُنِيَتْ بالمأثور، ويقع في جزءين. ومؤلِّفه علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ت ٣٠٧هـ) أحد مشايخ الإمامية. وهذا التفسير هو الذي أَدَار عليه المستشرق المعروف جولتسيهر دراسته لمنهج التفسير لدى الشيعة في كتابه (مذهب التفسير الإسلامي)، فجاءت دراسته ناقصة مبتسرة بعيدة من العلمية، لأنه يقتصر على هذا التفسير الذي يمثّل لوناً واحداً من ألوان التفسير لديهم. وقد أشار ابن النديم في الفهرس إلى هذا التفسير[2]، والداودي في طبقات المفسِّرين[3]، وغيرهما من أصحاب الطبقات.

وإذا أردنا الموازنة بينه وبين تفسير الطبري، تبيَّن لنا الآتي:

١ ـ إن هذا التفسير مَعْنِيّ بالنقل، ومنهجه فيه مقارب كمنهج تفسير العياشي من حيث اعتماده، قبل كل شيء، على المرويّ عن أهل البيت أولاً، ثم المرويّ عن عدد من الصحابة، كأبي ذر الغفاري[4]، والسيدة عائشة[5]، وهذا لا شك بخلاف منهج الطبري أيضاً، إذ قد ذكرنا سالفاً أن الطبري يُعنى كثيراً بالمروي عن الصحابة والتابعين، كما يورد روايات عن أهل البيت في مواضع.

---

(١) تفسير العياشي ٢/٢٦ ـ ٢٧.
(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٣١١.
(٣) ١/ ٢٨٥ ـ ٣٨٦.
(٤) تفسير القمي ١/١٠٩.
(٥) تفسير القمي ١/٩٣.

٢ ـ تلوَّنت مادة التفسير في تفسير القمّي، ففيه مقدمات في علوم القرآن، كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، وقواعد في تفسير الآي وتأويلها بحسب الظاهر أو التأويلَ، فضلاً عن أسباب النزول، وتبيين عدد من المبهمات القرآنية، وتفصيل القصص، وإيراد قراءات معزوّة إلى الأئمّة من أهل البيت.

أما تفسير الآي، فقد جمع التفسير بالظاهر وضروباً من التأويل الملائمة لمعتقدات الإمامية، وخاصة ما يتعلق بالإمامة. ولذا لم يسلم هذا التفسير من التفسير الباطني، فالهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ﴾[١]، تعود على الإمام[٢]، وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾[٣]، تعود على ولايته[٤]. وفسِّرت عدة ألفاظ قرآنية بأمير المؤمنين علي، أو أحد ذرِّيته. وبذلك نجد على هذا التفسير مسحة مذهبية خاصة.

وهذا لا شك خلاف منهج الطبري الذي أسلفنا وصفه.

أما القراءات في هذا التفسير، فهي القراءات المشهورة، وهو ما يلتزم به الإمامية عموماً[٥]، إذ إن الأئمة من أهل البيت جوَّزوا لأصحابهم القراءة بما اختلف فيه أولئك القرّاء[٦]، إلا أن القمّي مع ذلك، يعزو عدداً من القراءات إلى بعض أهل البيت، أغلب الظن أنها غير صحيحة. فالقراءات المشهورة مثلاً للآية ١٠٦ من البقرة هي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، ولكن علي بن إبراهيم ينسب إلى الأمام محمد الباقر قراءة بإسقاط حرف العطف (أو) على أساس أنها زيادة، وأن المنزل «نأت بخير منها مثلها»[٧].

وقد يهون الأمر لو عَدَّ القمي (أو) زائدة في الآية، مع أن زيادة هذه الأداة

---

(١) سورة النحل ٩٢.
(٢) تفسير القمي ١/٣٦٧.
(٣) سورة الأنعام ٤٤.
(٤) تفسير القمي ١/٣٨٩.
(٥) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ١/٧.
(٦) التبيان ١/٩.
(٧) تفسير القمي ١/٥٨.

غير واردة في كلام العرب، ولم يَقُلْ بها أحد من النحاة، مع أن المتأخرين أوصلوا معانيها إلى اثني عشر معنًى، كما ذكر ابن هشام النحوي[1]، إلا أن هذا المفسِّر عدَّها ـ في روايته ـ زائدة في أصل القراءة، لا في تأصيل لفظها ومعنى الكلام بمقتضاها.

ولا شك في أن هذا المنهج خلاف منهج الطبري في القراءات، إذ وجدناه يعدُّ كلَّ قراءة خالفت المجموع عليه شاذة، لا تجوز القراءة بها، ويُعدّ آثماً من قرأ بها. كما لم يرتضِ القراءة المخالفة لكلام العرب، كهذه القراءة التي رواها علي بن إبراهيم مخالفة للمُجْمَع عليه، ومخالفة لكلام العرب، إذ لم ترد (أو) فيه زائدة، لو ذهب إلى أن الزيادة لفظية.

**تفسير فرات الكوفي**

ظهر هذا التفسير في مطلع القرن الرابع أيضاً، فمؤلِّفه إذاً معاصر للطبري، ولا يكاد منهجه يختلف عن منهج صاحبيه: العياشي والقمي، إذ هو يروي أكثر ما يروي عن الأئمّة من أهل البيت، ثم عن عدد من الصحابة التابعين. وقد ترجم لمؤلِّفه فرات، ابن النديم في الفهرس، وبيَّن أنه من أهل الكوفة ومن أصحاب الإمامين علي بن موسى الرضا، ومحمد الجواد[2]، وقد أصاب هذا التفسير ما أصاب تفسير العيّاشي، إذ عمد أحد النّسّاخ إلى إسقاط أكثر أسانيده، واكتفى بقوله في غير موضع: «فرات حدثني فلان معنعناً عن فلان»[3] ومراده من لفظه (معنعناً) أن الرواية التي ذكرها فرات كانت مسندة معنعنة، وإنما أسقط الناسخ أكثر رجال السند اختصاراً، فأصاب التفسير في جانب من جانبَيْ نقده، وهو سلسلة الرواة، وهو خطأ علميّ طالما ارتكبه النساخ، وكأن همَّهم المتون.

وتتّسم كثير من روايات فرات بالنزوع إلى التأويل أيضاً، بحيث إنّها تذهب

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١/ ٦١ ـ ٦٧.
(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٣١٠.
(٣) تفسير فرات، ص ٥٧.

بالمعنى إلى تأكيد موضوع إمامة أهل البيت عليهم السلام. وهذا يعني أنه يُعْنى بالتفسير الباطني إلى جانِب ما يورده من تفسير ظاهريّ للآي.

واعتمد فرات في تفسيره على تفاسير أثريّة للإماميّة، كتفسير أبي الجارود الزيدي، الذي رواه أبو الجارود عن الإمام محمد بن علي بن الحسين، إلا أن رواية أبي الجارود هنا معزوّة في الأكثر إلى الإمام علي بن الحسين لا محمد بن علي.

ولا شك في أن هذه التفاسير الثلاثة التي صنَّفها علماء من الإمامية تمثّل مرحلة من مراحل التفسير لديهم، إذ نجد أن التفسير تطوّر لديهم بعد ذلك تطوُّراً كبيراً من حيث المنهج، فَعُنِيَ بالتأويل والعقل، والاستنباط، كما عُنِيَ باللغة والبلاغة كثيراً، وعُنِيَ بصورة أكثر سعة بالمأثور عن الصحابة والتابعين، ويتجلّى ذلك في جهود الشريف الرّضيّ (ت ٤٠٦هـ) في (حقائق التأويل في متشابه التنزيل)، و(تلخيص البيان في مجازات القرآن)، وجهود الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في أماليه المشهورة. ثم جاء الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) رائد التقريب بين المذاهب الإسلامية، مصنِّف تفسيره (البيان) الذي اعتمد فيه على تفسير الطبري اعتماداً كبيراً، وجمع في مادته ألوان التفسير المختلفة: المأثور، والتأويل والعقل، واللغة، والنحو، والبلاغة، وما إليها.

وبهذا نختم دراستنا للطبري المفسِّر الناقد مع موازنته بمفسِّرين معاصرين له.

## المصادر والمراجع


١ ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ص ٢، مطبعة السعادة، مصر ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٢ ـ ابن الأنباري، أبو بكر محمد القاسم: إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٣ ـ البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد: ذكر المعتزلة، ضمن ثلاث رسائل بعنوان: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، تونس ١٣٩٣هـ.

٤ ـ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحميد: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: د. عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت ١٩٧٢م.

٥ ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

٦ ـ ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد: تقريب النشر، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة البابي، مصر ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

٧ ـ ابن جني، أبو الفتح عثمان: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق علي النجدي ورفيقيه، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٨ ـ الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار بيروت ودار صادر، بيروت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

٩ ـ الحاكم الحسكاني، عبيد الله الحذاء الحنفي: شواهد التنزيل، تحقيق المحمودي، بيروت، بدون تاريخ.

١٠ ـ الداودي، شمس الدين محمد بن علي: طبقات المفسرين، تحقيق علي

محمد عمر، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١١ ـ الدمياطي، أحمد بن محمد البناء: إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر ١٣٥٩هـ.

١٢ ـ الذهبي، الدكتور محمد حسين: التفسير والمفسرون، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

١٣ ـ الرضي، محمد بن الحسين الموسوي: نهج البلاغة، جمعه من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح محمد عبده.

١٤ ـ الزَّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل شلبي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٣م.

١٥ ـ الزيدي، الدكتور كاصد ياسر، الطبيعة في القرآن الكريم، دار الرشيد، بغداد.

١٦ ـ الزيدي، الدكتور كاصد: منهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم، رسالة دكتوراه مطبوعة بالرونيو، القاهرة ١٩٧٦م.

١٧ ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مطابع دار المعارف، مصر.

١٨ ـ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد شوقي الأمين، وأحمد حبيب القصير العاملي، المطبعة العلمية، النجف ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

١٩ ـ أبو عبيدة، معمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط٢، مطبعة السعادة، مصر ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٢٠ ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي: تفسير العياشي، تحقيق هاشم

الرسولي المحلاتي، المطبعة العلمية، قم، بدون تاريخ.

٢١ ـ القاضي، عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، ط١، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

٢٢ ـ القاضي، عبد الجبّار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ضمن كتاب بهذا العنوان في ثلاث رسائل، تحقيق فؤاد السيد، تونس ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م.

٢٣ ـ القمّي، علي بن إبراهيم: تفسير القمي، تصحيح وتعليق، طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، النجف ١٣٨٦هـ.

٢٤ ـ الكوفي، فرات بن إبراهيم: تفسير فرات الكوفي، مخطوط، مكتبة الحكيم، النجف، رقم ٦١٩ (عربي تفسير).

٢٥ ـ المقدسي، أبو شامة عبد الرحمن: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز (تحقيق طيار)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٦ ـ النحاس، أبو جعفر: كتاب القطع والائتناف، تحقيق د. أحمد خطاب عمر، بمطبعة العاني، بغداد ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٧ ـ ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرس، للمطبعة الرحمانية، مصر ١٣٤٨هـ.

٢٨ ـ ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ.

**الدوريات**

- مجلة (الجامعة) العدد السادس، لسنة ١٩٧٩م، الموصل ـ العراق.

# الطبري المفسر

## مذهبه في التفسير، مقارنة بين تفسيره وأعمال الآخرين

**الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل**
**كلية الآداب**
**جامعة الإمارات العربية المتحدة**

# أولاً: الطبري المفسر

## ١ ـ التفسير قبل الطبري

يقول السيوطي (في الإتقان: ٢/ ١٩٠) ـ بعد حديثه عن الطبقة الأولى من المفسِّرين، وهم الصحابة، وعن الطبقة الثانية، وهم التابعون ـ فهؤلاء قدماء المفسِّرين، وغالب أقوالهم عن الصحابة، ثم بعد هذه الطبقة أُلِّفت تفاسير أقوال الصحابة والتابعين، مثل:

١ ـ تفسير سفيان بن عينية، الهلالي الكوفي، شيخ أهل الحجاز في الحديث والفقه والتفسير (ت ١٩٨هـ) (تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٤٢).

٢ ـ وكيع بن الجراح بن مليح، الرؤاسي، الإمام الحافظ الثبت، صاحب التفسير (ت ١٩٧هـ) (طبقات المفسِّرين للداودي، ترجمة رقم ٦٧٢).

٣ ـ شعبة بن الحجاج، الأزدي، أمير المؤمنين في الحديث (ت ١٦٠هـ)

(تهذيب التهذيب: ٤/ ٣٣٨).

٤ ـ يزيد بن هارون، أبو خالد، الواسطي، الحافظ القدوة، شيخ الإسلام (ت ٢٠٦هـ) (تذكرة الحفاظ: ١/ ٣١٨).

٥ ـ عبد الرزاق، وهو عبد الرزاق بن همام الصنعاني ـ كما جاء في البرهان: ٢/ ١٥٩. الحافظ، صاحب التفسير المشهور (ت ٢١١هـ) (طبقات الداودي ٢٧٨).

٦ ـ آدم بن أبي إياس، الخراساني، البغدادي، ثقة متعبد (ت ٢٢٠هـ) (العبر: ١/ ٣٧٩، تاريخ بغداد: ٧/ ٢٧).

٧ ـ إسحق بن راهويه، أبو يعقوب، الحنظلي، المروزي، جمع بين الحديث والفقهِ والورع (ت ٢٣٨هـ) (وفيات الأعيان: ١/ ١٩٩).

٨ ـ روح بن عبادة، أبو محمد، البصري، ثقة، قدح فيه أبو حاتم والنسائي (ت ٢٠٥هـ) (تهذيب: ٣/ ٢٩٣، ميزان: ٢/ ٥٨).

٩ ـ عبد بن حميد، الكشي، أبو محمد، كان ممن جمع وصنَّف (ت ٢٤٩هـ) (تهذيب: ٦/ ٤٥٥).

١٠ ـ سعيد، هو سعيد بن بشير الأزدي، الشامي، صنَّف التفسير (ت ١٦٨هـ) (طبقات المفسِّرين للداودي: ترجمة ١٨٠).

١١ ـ أبو بكر بن أبي شيبة، هو عبد الرحمن بن عبد الملك بن شيبة، الحزامي، المدني، صدوق (ت في حدود ٢٢٠هـ) (ميزان: ٢/ ٥٧٨).

ثم يقول: وبعدهم ابن جرير الطبري، وكتابه أجلُّ التفاسير وأعظمها، ثم ابن أبي حاتم، وابن ماجه، والحاكم، وابن مردويه، وأبو الشيخ ابن حيان، وابن المنذر في آخرين.

## ٢ ـ أهمية تفسير الطبري:

لقد كانت الحاجة ماسة إلى وجود جامع البيان هذا، وذلك للأسباب الآتية:

أ) أن القرآن الكريم نزل باللسان العربي المبين، فكان الصحابة ـ بجمعهم ـ يفهمون هذا اللسان بسليقتهم، وما غاب من معناه عن أحدهم أخذه من زميله، وما غاب عن الصحابة من معاني ألفاظه سألوا فيه رسول الله ﷺ.

ب) أنه صلوات الله وسلامه عليه كان يبيِّن لهم بياناً شافياً ما في القرآن من عقائد وأحكام شرعية، ويذكر لهم ما لم يعرفوه من أسباب النزول، ويوضح الناسخ من المنسوخ والخاصّ من العامّ، وما إلى ذلك ممّا يتوقف العلم به على بيان النبي ﷺ.

ج) أن الصحابة كانوا يتدارسون القرآن، ويحفظون ما أخذوه عن الرسول ﷺ، مما توقف بيانه عليه، أو مما سألوه عنه فأجابهم.

وترتّب على ذلك وجود قدر من التفسير، ذكره الرسول ﷺ بنفسه، وهو ما نجده في الصحيحين، وقد أفرد السيوطي باباً في كتابه «الإتقان» لهذا النوع من التفسير. وكان للصحابة تفسير للقرآن الكريم استوحوه من الرسول ﷺ، أو من الفهم والنظر مسترشدين بقرائن الأحوال.

واقتضت الأمانة العلمية، وأمانة حمل الرسالة، أن يتناقل الصحابة والتابعون هذا اللون من التفسير، وأن ينقله التابعون إلى من بعدهم.

وقد تلقّى جمهرة علماء المسلمين بالقبول الحسن ما يرويه الصحابة من الأحاديث والتفسير وغيره، سواء منه ما رفع إلى النبي ﷺ، أو لم يرفع، لاحتمال سماعه من النبي ﷺ، أو من صحابي أكثر منه علماً.

د) كان في الصحابة والتابعين من أسلم من اليهود أو النصارى، وكانوا يعلمون ببعض ما جاء في كتبهم، وما أضيف إليها من شروح وقصص وأخبار، فسئلوا عن مثل هذه الأمور التي لا علاقة لها بالاعتقاد وأصول الدين، فأضيف إلى التفسير المأثور مادة جديدة، فيها كثير من الأخبار غير المسندة، والتي تعتمد على الخيال في كثير من الأحايين، رواها بعض الصحابة أو التابعين بحسن نية، حتى وُجِد ما سمّاه أهل العلم بالإسرائيليات.

هـ) ومن ثم كان لا بدَّ من تدوين تفسير القرآن، لأن الاعتماد على الحفظ

وحده لا يكفي، بعد أن اتسعت الدولة ودخل في الإسلام كثيرون ممن يجهلون اللسان العربي، ولا يستطيعون فهم القرآن إلا بمثل هذا التفسير.

وكذلك لا بدَّ من جهود هؤلاء المفسِّرين أمثال الطبري ليميِّزوا لنا الأصيل من الدخيل، وينبِّهونا إلى الإسرائيليات، فلولا الإسناد ما استطعنا تمييز الصادق من الضعيف من المكذوب. فجاء تفسير الطبري ليحقِّق هذا الأمل المنشود، ويحفظ للمسلمين على مرِّ الأجيال هذا التراث المجيد عن الرسول ﷺ، وعن صحابته، في تفسير القرآن الكريم.

## ٣ ـ ثناء العلماء عليه:

لقد شهد العلماء على مرِّ العصور بجلالة قدر هذا التفسير وعظم شأنه، فها هو ذا السيوطي، فضلاً عن العبارة آنفة الذكر التي قالها في تقريظ هذا التفسير، يقول عن التفاسير التي ذكرها: وكلُّها مسندة إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم. وليس فيها غير ذلك، إلا ابن جرير، فإنه يتعرّض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض، وفي الإعراب والاستنباط، فهو يفوقها بذلك.

ثم أورد في الصفحة نفسها (١٩٠) من الإتقان: فإن قلت: فأيُّ التفاسير ترشد إليه وتأمر الناظر أن يعوِّل عليه؟ قلت: تفسير الإمام أبي جعفر بن جرير الطبري، الذي أجمع العلماء المعتبرون على أنه لم يؤلَّف في التفسير مثله، قال النووي في تهذيبه: كتاب ابن جرير في التفسير لم يصنِّف أحد مثله.

وجاء في البرهان: ٢/ ١٥٩ قول الزركشي: ثم إن محمد بن جرير الطبري جمع على الناس أشتات التفاسير وقرَّب البعيد.

وفي مقدمة الشيخ شاكر ص ١٢، أن أبا عمر الزاهد، غلام ثعلب (ت ٣٦٠هـ)[1] قال: قابلت هذا الكتاب من أوله إلى آخره، فما وجدت فيه حرفاً خطأً في نحو أو لغة. وفي معجم الأدباء: ١٨/ ٦٢: . . . ثم خرج بعد

(١) البداية والنهاية لابن كثير: ١١/ ٢٧١.

ذلك إلى آخر القرآن فقرأه علينا، وذلك في سنة سبعين ومِائتين، واشْتَهَرَ الكتاب وارتفع ذكره، وأبو العباس: أحمد بن يحيى ثعلب، وأبو العباس: محمد بن يزيد، المبرد يحييان، ولأهل الإعراب والمعاني معقلان، وكان أيضاً في الوقت غيرهما، مثل أبي جعفر الرستمي، وأبي حسن بن كيسان، والمفضَّل بن سَلَمَة، والجعد، وأبي إسحق الزَّجّاج وغيرهم من النحويين من فرسان هذا اللسان، وحُمِلَ هذا الكتاب مشرقاً ومغرباً، وقرأه كلٌّ من كان في وقته من العلماء، وكلٌّ فضَّله وقدَّمه.

وقال عنه أبو حامد الإسفراييني الفقيه[1]: لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصِّل كتاب تفسير محمد بن جرير، لم يكن ذلك كثيراً.

وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): ثم إن محمد بن جرير جمع على الناس أشتات التفاسير، وقرَّب البعيد[2].

ويقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وتفسير ابن جرير الطبري هو من أجلِّ التفاسير وأعظمها قدراً. ويقول: أما التفاسير التي في أيدي الناس، فأصحُّها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيها بدعة، ولا ينقل عن المتهمين، كمقاتل بن بكر الكلبي[3].

## ٤ ـ أصول هذا التفسير:

لا شك في أن النسخة الأولى منه، وهي التي أملاها الإمام على تلامذته، كانت بالعراق. وقد استغرق ذلك الإملاء نحو ثماني سنوات، فقد جاء في معجم الأدباء: ١٨/ ٤٢، عن أبي بكر بن بالويه[4] قال: قال أبو بكر: محمد بن

(١) هو أحمد بن محمد بن أحمد، إمام الشافعية في زمانه، وكان عظيم الجاه عند السلطان، والناس (ت ٤٠٦هـ) (البداية والنهاية: ١٢/ ٢).

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٥٩، تحقيق المرحوم محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ٣٦١، ٣٨٥.

(٤) أبو محمد: عبد الرحمن بن محمد بن بالويه النيسابوري، كان ثقة نبيلاً، (ت ٤١٠هـ) (العبر: ٣/ ١٠٤).

إسحاق، يعني ابن خزيمة، بلغني أنك كتبت التفسير عن محمد بن جرير؟ قلت: نعم، كتبنا التفسير عنه إملاء، قال كلّه؟ قلت نعم، قال في أيِّ سنة؟ قلت: من سنة ثلاث وثمانين ـ يقصد ومِائتين ـ إلى سنة تسعين.

قال فاستعاره مني أبو بكر وردَّه بعد سنين.

وأورد ياقوت أيضاً في ص ٦٥، أن عبد العزيز بن محمد الطبري قال: وقد رأيت منه نسخة ببغداد تشتمل على أربعة آلاف ورقة.

وقد عُلِمَ، من قبل، أن ابن جرير اختصر كتابه من ثلاثين ألفاً إلى ثلاثة آلاف، وعلى ذلك، فالنسخة التي رآها عبد العزيز ببغداد من أربعة آلاف، إما أن تكون منقولة عن الأولى التي أملاها الإمام، وإما أن تكون مما أملاه، والناس يتفاوتون في أحجام خطوطهم في الكتابة بين التكبير والتصغير، والتوسيع والتضييق، وإما أن يكون الإمام لم يستطع أن يقف في الاختصار إلا عند أربعة آلاف.

وكانت هناك نسخة منه بنجد، وأخرى بحلب.

فقد جاء في خاتمة التفسير التي كتبها القائمون على طبع الكتاب للمرة الثانية بالنسبة لهم، عند الحديث عن ميزة الطبعة الثانية عن الأولى: ٣٠/ ٣٨٨:

ولما كانت نسخة عزيزة جداً، طبعناه على نسخة أحضرناها من عند أمراء نجد (آل رشيد) وقابلناه على النسخة الموجودة بالكتبخانة الخديوية بمصر، وعلى نسخة أخرى نقلت من الكتبخانة الأحمدية بمدينة حلب الشهباء.

وجاء في ص ٤٠٢، أن أصول الكتاب الموجودة بدار الكتب المصرية هي: ٤٢، ٤٣، ١٠٠ تفسير. ثم جاء في الصفحة التالية:

والمخطوطة الكاملة الباقية من هذا التفسير، وهي التي عليها المعوَّل في المراجعة، هي المشار إليها في فهارس دار الكتب المصرية بالرقم (١٠٠) وورقها كتّاني صفيق متوسط الحجم، مصفرّ اللون من القِدَم، تشتمل الصفحة منها على ثلاثة وعشرين سطراً، ومتوسط الكلمات في السطر، إحدى عشرة كلمة، منسوخة بقلم نسخ غليظ، وليس فيها ضبط، ولم يلتزم الكاتب وضع

النقط دائماً، فجاء كثير من كلماتها مشتبهاً. وفيها بالمداد الأحمر شبه عنوانات، عند رأس أولِ الآي المراد تفسيرها، وعند الانتقال في التفسير من قول إلى قول، مثل قوله: ذكر من قال ذلك.

وقد ضاع من آخر الجزء الثلاثين نحو أربع صحائف، ولعلَّها فقدت حديثاً، فيها بعض تفسير سورة الفلق، وجميع تفسير سورة الناس[1].

كما ضاع اسم الكتاب، وما اعتاد الناسخون أن يثبتوه في آخر النسخ من التواريخ والدعاء... إلخ. ولكن النسخة لم تخلُ من وثيقة مهمة، كتبت على الصفحة الأولى في بعض الأجزاء هي وثيقة وقف تلك النسخة ومقرِّها، ونصها كما يأتي:

«وقف وحبَّس وسبَّل وتصدّق العبد الفقير إلى الله تعالى، المقرُّ الأشرف العالي السيفي «صرغتمشن» رأس نوبة الأمراء الجَمْدارية. الملكي الناصري، أسبغ الله عليه ظلاله، وختم بالصالحات أعماله ـ جميع الجزء المبارك من تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي جعفر: محمد (بن جرير) الطبري من تجزئة اثنين وعشرين جزءاً على المشتغلين بالعلم الشريف، وعلى المقيمين بالمدرسة الحنفية المجاورة لجامع (ابن) طولون، المنسوبة للمقرِّ الأشرف المشار إليه أعلاه، أحسن الله إليه، وغفر له ولوالديه وللمسلمين، لينتفعوا بذلك الاشتغال، والكتابة منها ليلاً ونهاراً. ولا منع لمن يطالعه، ومن يكتب منه، بحيث لا يخرج من المدرسة المذكورة، ولا يباع، ولا يرهن، ولا يوهب، ولا يبدَّل ولا يغيَّر، وقفاً صحيحاً شرعياً.

قصد الواقف بهذا الوقف ابتغاء وجه الله العظيم ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾﴾[2]. وتحت ذلك ختم الكتبخانة الخديوية.

وقد قال الشيخ شاكر ـ ص ١٣ من المقدمة ـ في وصف المخطوطة:

---

(١) ولعل مما فقد ـ كذلك ـ تفسير أبي جاد، فقد قيل سابقاً: إنه فسر القرآن كلّه. ثم أتبعه بتفسير أبي جاد.

(٢) سورة البقرة.

والنُّسَخُ المخطوطة الكاملة من تفسير الطبري، لا تكاد توجد، والذي منها في دار الكتب أجزاء مفردة من الجزء الأول، والجزء السادس عشر، ومنها مخطوطة واحدة كانت في خمسة وعشرين مجلداً[١]، ضاع منها الجزء الثاني والثالث، وهي قديمة غير معروفة التاريخ، وهي على ما فيها تكاد تكون أصحَّ النسخ، وهي محفوظة بالدار برقم (١٠٠) تفسير.

## ٥ ـ بيان شامل بمخطوطاته:

لقد جاء في تاريخ التراث العربي[٢] بيان شامل لمخطوطات هذا الكتاب في المكتبات، ويظهر من هذا البيان أنها أكثر ما تكون بمكتبات تركيا.

ففي آيا صوفية:

| | | |
|---|---|---|
| رقم ١٠٠ (الثلث الأول) | ٩٨٩ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠١ (الثلث الثاني) | ١٢٥٣ ورقة | ١١٤٤هـ |
| رقم ١٠٢ | ١٠٤٦ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠٣ | ١٠٣٨ ورقة | ١١٤٤هـ |
| رقم ١٠٤ | ٥٣٢ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠٥ | ٨٥٦ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠٦ | ٨٩٤ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠٧ | ٧٨٥ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٠٨ | ٦١٦ ورقة | ق ١١هـ |

(١) ما جاء بتاريخ التراث، أنها ثلاثة وعشرون.
(٢) للأستاذ فؤاد سزكين، ترجمة د. محمود فهمي: ٢/١٦٦، وإني لأعجب كيف يذكر الأستاذ فؤاد سزكين الطبري مؤرخاً ولا يذكره مفسّراً، مع أن كتابه في التفسير أسبق ـ كما ذكر ياقوت ـ وهو عمدة المفسرين بشهادة الجميع. ومن أهل الدراية كما تشهد آثاره.

| | | |
|---|---|---|
| رقم ١٠٩ | ٥٨١ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١١٠ | ٦١٠ ورقة | ١١٤٨هـ |
| رقم ١١١ | ٦٧٠ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١١٢ | ٧٢٧ ورقة | ق ١٢هـ |

ويلاحظ أن عدد أوراق الكتاب هنا عشرة آلاف وخمسمائة وسبع وتسعون، مع أن الذي ذكر من قبل أنه اختصره إلى ثلاثة آلاف. وأنه وجد منه ببغداد نسخة في أربعة آلاف.

وقد يرجع سبب ذلك إلى تعدُّد نسخه، إذ حرص الناس على أن ينسخوا من الأصل ليعمَّ الانتفاع به؛ أو إلى التفاوت في حجم أوراق التصوير.

وفي نور عثمانية:

| | | |
|---|---|---|
| رقم ١٥٠ | ١/ ١٠٧٢ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥١ | ١/ ٧٦٧ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥٢ | ١/ ٩٧٢ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥٣ | ١/ ١١٦٩ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥٤ | ١/ ٧٦٧ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥٥ | ١/ ٧٧١ ورقة | ق ١٢هـ |
| رقم ١٥٦ | ١/ ٧٩٧ ورقة | ١١٤٤هـ |

ويلاحظ أن مجموع الأوراق هنا ٦٣١٦ ورقة.

ومما لا شك فيه أن هناك بعض التكرار للنسخ، فليس هذا كلُّه مكمِّلاً لذاك، وفي القاهرة: ثان ١/ ٤٣، تفسير ١٠٠ (٢٣ مجلداً) ٢٧٨ (السادس) ٤٢م (مجلد واحد)، ٤٣م (مجلد واحد). ثم ذكر أن بهذه المكتبات التالية أجزاء منه وهي:

داماد زاده، داماد إبراهيم، حميد الله، فيض الله، حكيم، فاتح، كوبريلي، وأرَّخها ١٠٨٣هـ بايزيد، عاطف ـ وأرَّخها ١١٤٠هـ، سراي، أحمد الثالث، ولي الدين، برلين (٤١٥٥)[1]: توبنجن، الأحمدية (تونس)، بن يوسف بمراكش ٦٩٦هـ[2].

وذكر تاريخ طبعه لأول مرة: ١٣٢١هـ.

ثم قال: وله كشافات من إعداد ماوسلبتر، ثم تكلم عن تلخيص الكتاب وترجمته وقد يكون من المفيد أن أجعل هذه الصفحة ملحقاً للبحث.

## ٦ ـ طبع هذا الكتاب

وقد هيّأ الله لهذا الكتاب العظيم أناساً من أهل الفضل ومحبّي العلم، وهم آل المرحوم الشيخ أحمد البابي الحلبي، والشيوخ: مصطفى وبكري وعيسى، من آل الحلبي ـ أكرمهم الله ـ فأخرجوه للناس، وأصبح بأيدي المسلمين ـ بعد أن كانوا يقرؤون عنه في الكتب وفهارس المخطوطات ـ فجزاهم الله خير الجزاء على هذه الخدمة الجليلة التي أسدوها للعلماء والمسلمين، إذ طبعوا هذا السِّفر العظيم بعد أكثر من ألف عام على تأليفه.

ط ١: وكانت الطبعة الأولى منه عام ١٣٢١هـ، الموافق عام ١٩٠٢م، قامت بها المطبعة الميمنية، شركة مصطفى البابي الحلبي وأخويه بالقاهرة.

ط ٢: والطبعة الثانية عام ١٣٢٣هـ، قامت بها المطبعة الأميرية (الحكومية) ببولاق بالقاهرة.

ط ٣: والطبعة الثالثة للكتاب، كانت هي الطبعة الثانية بالنسبة لمطبعة السيد مصطفى البابي الحلبي وأولاده، وكانت ١٣٧٣هـ، الموافق عام ١٩٥٤.

---

(١) قد تكون نسخة برلين هذه كاملة، لأنها توافق نسخة بغداد في عدد أوراقها تقريباً.

(٢) من الملاحظ أنه لم يذكر شيئاً عن نسخة نجد، أو نسخة حلب، فلربما تكونان قد استقرتا بدار الكتب بمصر.

وقد أولوا هذه الطبعة مزيداً من العناية، فكلَّفوا هيئة من العلماء الأجلَّاء ـ على رأسهم الأستاذ مصطفى السقا ـ مراجعة الكتاب وتصحيح الطبع، فاعتمدوا الطبعتين السابقتين: «الميمنية» و«الأميرية» أصلاً للمراجعة والمعارضة.

يقول الأستاذ مصطفى السقا الذي دُعِيَ للمعاونة في تصحيح الكتاب والإشراف على طبعه ـ كما جاء في خاتمة الكتاب ـ: فرأيت أن معارضة الكتاب بالنسختين اللتين طبعتا في مصر أوّلاً، لا يكفي الآن لتحقيق موادّ الكتاب، وقد كانت طبعة الأميرية أصحَّ وأضبط من الميمنية، وقد قوبلت الأميرية على (المخطوطة) رقم (١٠٠) المحفوظة بدار الكتب المصرية مقابلة دقيقة، وعلى الرغم من ذلك وقعت فيها أغلاط كثيرة، وخاصة في الشواهد من الأشعار الكثيرة المبثوثة في تضاعيف التفسير، لأن المخطوطة لا تسهل قراءتها، ولا تتضح كلماتها عند النظرة السريعة، وكثيراً ما أهمل النقط فيها.

أما المرويات والأسانيد، فقد التبس بعض متونها وأسانيدها على المصحِّح، فكان يلجأ في تصحيحها إلى السيوطي في كتابه: الدرُّ المنثور في التفسير بالمأثور. وأحياناً يسجل موضع الغلط أو اللَّبس كما هو بالأصل المخطوط ـ دون تصرُّف.

لذلك عوَّلت على أن أقابل هذه المطبوعة ـ من أول الجزء الثاني ـ على الأصول الموجودة بدار الكتب المصرية: ٤٢، ٤٣، ١٠٠ تفسير.

ويضاف إلى ذلك نسخة نجد، ونسخة حلب ـ كما ذكر من قبل.

ثم قال أيضاً: وعوَّلت على أن أعتمد في تصحيح متون الأشعار، على دواوين اللغة والشعر ومعاجم اللغة، وبعض المصادر التي رجع إليها الطبري... وخاصة كتابَيْ: «معاني القرآن» للفراء[1]، و«مجاز القرآن» لأبي

(١) هو يحيى بن زياد الفراء، إمام الكوفة في النحو واللغة، وصاحب معاني القرآن، ت ٢٠٧هـ (وفيات: ٦/١٧٦).

عبيدة[1]، فقد اعتمد الطبري اعتماداً كبيراً في حلِّ مشكلات التعبير، في الإعراب، والمعنى على الفرّاء. . . كما اعتمد على أبي عبيدة في بيان معنى الألفاظ المفردة، وأخذ شواهد الكتابين وغيرهما، وحشدها في تفسيره حشداً، كما أخذ كثيراً من دواوين الشعراء ومن كتب معانيْ القرآن غير المذكورين، هـ.

وقد استغرقت هذه الطبعة زهاء أربع سنوات، حيث أُرِّخَتْ المقدمة بـ ١٢ من رجب (١٣٧٣هـ)، وأُرِّخَتْ الخاتمة بـ (١١ من ربيع الأول ١٣٧٧هـ).

ط ٤: والطبعة الرابعة تقوم بها مطبعة دار المعارف بمصر، وقد بُدِئَ فيها من (١٣٧٤هـ). وهي بتحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ومراجعة وتخريج الشيخ أحمد محمد شاكر، وهما قطبان من أقطاب التحقيق، وعلمان عظيمان من أعلام علماء المسلمين في العصر الحديث. أما الشيخ أحمد، فقد لَقِيَ ربه ـ راضياً مرضياً ـ أسكنه الله فسيح جناته، وأما الأستاذ محمود، فَلْيُعِنْهُ الله، ولْيَمُدَّهُ بروح من عنده، كي يتمَّ هذا العمل الجليل، إنه سميع مجيب.

## ٧ ـ دواعي تحقيق الأستاذ شاكر:

يقول الأستاذ محمود ـ في ص ١١ من المقدمة: كان يستوقفني في ـ قراءة تفسير الطبري ـ كثرة الفضول في عبارته، وتباعد أطراف الجمل، فلا يسلم لي المعنى حتى أعيد قراءة الفقرة منه مرتين أو ثلاثاً.

وكان سبب ذلك أننا ألفنا نهجاً من العبارة غير الذي انتهج أبو جعفر، ولكن تبيَّن لي أن قليلاً من الترقيم في الكتاب، خليق أن يجعل عباراته أَبْيَن.

ولما راجعت كتب التفسير، وجدت بعضهم ينقل عنه، فينسب إليه ما لم أجده في كتابه، فتبيَّن لي أن سبب ذلك هو هذه الجمل التي شُقَّتْ عليَّ قراءتها.

(١) هو معمر بن المثنى، التيمي، البصري، النحوي، العلامة صاحب إعجاز القرآن، (ت ٢٠٩هـ) (وفيات: ٥/ ٢٣٥).

فتمنَّيت يومئذٍ أن ينشر هذا الكتاب الجليل نشرة صحيحة مرقَّمة، حتى تسهل قراءتها على طالب العلم، وحتى تجنِّبه كثيراً من الزلل في فهم مراد أبي جعفر. ولكن تبيَّن لي ـ على الزمن ـ أن ما طبع من تفسير أبي جعفر، كان فيه خطأ كثير[1] وتصحيف وتحريف، ولما راجعت التفاسير القديمة التي تنقل عنه وجدت أصحابها يتخطون بعض هذه العبارات المصحّفة أو المحرَّفة، فعلمت أن التصحيف قديم في النسخ المخطوطة، ولا غَرْوَ، فهو كتاب ضخم لا يكاد يسلم كلُّ الصواب لناسخه.

ثم بيَّن خطته في عمله، وأنه راجع نص الكتاب، وضبطه، وقابله على ما بين يديه من مخطوطاته ومطبوعاته، وراجعه على كتب التفسير التي نقلت عنه ـ وعلى الأخص: الدرُّ المنثور للسيوطي، وفتح القدير للشوكاني. وراجع ما فيه من النحو واللغة على أصولها «مجاز القرآن» لأبي عبيدة، و«معاني القرآن» للفراء، وغيرهما.

وراجع شواهده على الدواوين، ونسب منها ما لم يكن منسوباً، وشرحها، وحقَّق منها ما يحتاج إلى تحقيق، وبذلك أصبح الكتاب بحمد الله في أحسن صورة، وقد طبع منه حتى الآن ستة عشر جزءاً. أتمَّه الله بالخير.

## ٨ ـ تفسير أبي جاد:

جاء في طبقات المفسِّرين للداودي؛ ٢/ ١١١، أن الفرغاني قال في أثناء وصفه لتفسير الطبري، «وأنه شمل القرآن كلَّه: . . . كلمة كلمة، وآية آية، من استعاذة وإلى أبي جاد».

وقال الحموي في معجم الأدباء ١٨/ ٦٤، في نهاية وصفه للكتاب: «ثم أتبعه بتفسير أبي جاد، وحروفها، وخلاف الناس فيها، وما اختاره من تأويلها، بما لا يقدر أحد أن يزيد فيه، بل لا يراه مجموعاً لأحد غيره».

---

(١) لعله يقصد الكثرة بسبب طول الكتاب، وكثرة شواهده ومروياته.

وجاء في وصف المخطوطة، أنها قد فُقِدَ من آخرها بعض من سورة الفلق وسورة الإخلاص بكاملها، وبالطبع فُقِدَ تفسير أبي جاد هذا.

ما نوع هذا التفسير؟

تقول الدكتورة بنت الشاطئ[1] عن تفسير أبي جاد: إنه حساب العدد بالحروف (أبجد هوز حطّي كلمن...) رموزاً للأعداد، عرفه اليهود من قديم باسم (حساب أبي جاد) قيل: إنهم تلقّوه من سحرة بابل، في أثناء منفاهم خمسين سنة في الأسر البابلي ـ على يد بختنصّر ـ واستخدموه في السحر والتهاويم والتنبؤات، سلاحاً لهم في منفاهم بالأسر، وحرباً لأعدائهم في الصراع الطويل بينهم وبين شعوب العالم قاطبة.

وهم الذين أدخلوه بلاد العرب، حملته فلولهم، فيما حملت، حين طرأت على يثرب وما حولها، فراراً من وطأة الرومان في القرن الثاني للميلاد ١٣٥م. وسمّاه العرب (حساب الجُمَّل) بضم الجيم وفتح الميم المشددة.

وأقدم ما وصل إلينا منه تأويل يهودي لحروف الفواتح القرآنية، فقد ذكر ابن إسحق في سيرته ص ٣٨٧، أن أبا ياسر بن أخطب مرّ برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة البقرة: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، فأتى أخاه حُيَيّ بن أخطب في رجال من يهود، فقال: تعلمون والله، لقد سمعت محمداً يتلو فيما أنزل عليه: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ فقالوا: أنت سمعته؟ فقال: نعم، فمشى حُيَيّ بن أخطب في ذلك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ، ثم قالوا له: لقد بعث الله قبلك أنبياء، ما نعلمه بيَّن لنبي منهم ما مدة ملكه، ثم قال لهم حُيَيّ: الألف واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون... أفتدخلون في دين، إنما مدة ملكه وأكل أمته إحدى وسبعون سنة؟... ثم قال للنبي ﷺ: هل معك غير هذا؟ فقال: نعم «المص»...

---

(١) من مقالات لها في صحيفتي: الأهرام، والاتحاد، في رمضان ١٤٠٥هـ ترد فيه هذا اللون من التفسير وتنبه إلى خطر الانسياق وراء هذا السخف، لعدم جدواه، لأنه يحيي العدد ١٩ الذي يركز عليه البهائيون.

فقال: والصاد تسعون، فهذه إحدى وستون ومائة... ثم «آلر»، الراء مِائتان، فهذه إحدى وثلاثون ومئتان... و«آلمر» مِائتان وإحدى وسبعون. وهكذا ثم قال حُيَيّ: ما يدريكم، لعلَّه قد جمع هذا كلّه لمحمد، فذلك سبعمِائة وأربع وثلاثون.

ومن هنا دخل حساب أبي جاد إلى البيئة الإسلامية، فيما أقحم على التفسير من إسرائيليات، وقد نبّه ابن حَجَر، رضوان الله عليه، إلى خطورة هذا، إذ قال: وهذا باطل لا يعتمد عليه، فقد ثبت عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ الزجر عن حساب أبي جاد، والإشارة إلى أن ذلك من جملة السحر. والذي يؤكد أنه لا جدوى منه ولا فائدة، وما هو إلا باطل من القول، أننا نجد في لسان العرب: ١٣/ ١٣٠: وحساب الجُمَّل بتشديد الميم، الحروف المقطّعة أبجد، قال ابن دريد: لا أحسبه عربيّاً، وقال بعضهم: هو حساب الجمل بالتخفيف، قال ابن سِيدَهْ: ولست منه على ثقة.

وفي اللسان: ٤/ ١١٣: ووقع القوم في أبي جاد: أي في باطل، وكذلك في القاموس المحيط.

## ٩ ـ المقصود بأبي جاد عند الطبري:

إن المقصود بذلك الذي جعله الطبري في خاتمة كتاب التفسير، إنما هو كلُّ ما يتعلق بالحروف الأبجدية، من حيث طريقة أدائها، ومخارجها، ومعرفة الحلقي والشفوي، والمجهور والمهموس، والصحيح والأجوف، ومعانيها، وما إلى ذلك.

ومن المحال أن يقصد ابن جرير مثل هذه الخرافات... وهو العالم الجليل المحقّق.

وآية ذلك، أن الحموي يقول: ثم أتبعه بتفسير أبي جاد وحروفها وخلاف الناس فيها، وما اختاره من تأويلها...

ولعلَّه يقصد تفسيره لفواتح السُّوَرِ من الحروف المقطّعة.

ولا غرابة في أن يفرد الطبري حروف الهجاء بتفسير خاص، لأن معرفتها ومعرفة طرق أدائها أمر يساعد كثيراً على التفسير، وله أثره البالغ في علم القراءات، وفي الوقوف على وجه مهمٍّ من وجوه إعجاز القرآن الكريم وهو «النظم والتأليف».

وتفسير الحروف، ومعرفة مخارجها وطرق نطقها، أمر يشغل دائماً بال العلماء، ولذا، فإننا نجد ابن منظور ـ رحمه الله ـ المتوفى سنة ٧١١هـ يبدأ كتابه العظيم «لسان العرب» بباب تفسير الحروف المقطعة، فيتكلم على فواتح السُّوَرِ، والحكمة منها، وما قيل في تفسيرها.

ثم يثني بباب ألقاب الحروف وطبائعها وخواصّها، فيتكلم على ألقاب الحروف، من حيث المجهور والمهموس، وأن معنى المجهور، أنه لزم موضعه إلى انقضاء حروفه، وحبس النفس أن يجري معه، فصار مجهوراً، لأنه لم يخالطه شيء يغيِّره، ثم عدَّها وهي: أ ـ ع ـ غ ـ ق ـ ج ـ ب ـ ض ـ ل ـ ن ـ ر ـ ط ـ د ـ ز ـ ظ ـ ذ ـ م ـ و ـ ء ـ ي.

وقال: ومعنى المهموس، أنه حرف، لأن مخرجه دون المجهور وجرى معه النفس، وكان دون المجهور في وضع الصوت، وعدَّها وهي: هـ ـ ح ـ خ ـ ك ـ ش ـ س ـ ت ـ ص ـ ث ـ ف.

ثم ذكر تقسيم الخليل للحروف، من حيث الصحيح والأجوف، ومخارج كل قسم، وترتيبها بحسب المخارج، واختلاف العلماء في ذلك ـ وهكذا.

فهو ـ إذاً ـ علم واسع ذو نفعٍ جمٍّ يعين المفسِّر والقارئ.

ولا شك أن ما يقدمه ابن جرير في هذا الصدد سيكون جمَّ النفع عظيم الفائدة، ونسأل الله أن يمنَّ علينا ونحصل على هذا الجزء المفقود.

ومن يدري لعلَّه في أيا صوفية أو نور عثمانية، أو برلين: توبنجن؟

# ثانياً: منهج الطبري في تفسيره

## أ) تفسيره القرآن بالقرآن:

أول ما يلجأ إليه الإمام الطبري، هو أن يفسِّر القرآن بما جاء تفسيره في القرآن، وهذا صنيع أهل المعرفة أمثاله ـ رضوان الله عليه ـ لأن الله عزَّ وجلَّ هو الأعلم بمراده، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[1].

فقد أخرج عن ابن عباس، وابن مسعود، وناس من أصحاب رسول الله ﷺ، لما قال الله لآدم:

﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[2] ـ أراد إبليس أن يدخل عليهما الجنة، فمنعته الخزنة، فأتى الحية... فكلَّمها أن تدخله في فمها حتى تدخل به إلى آدم... فكلَّمه من فمها، فلم يبالِ بكلامه، فخرج إليه فقال: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ۝١٢٠﴾[3]. وأخرج من طريق آخر، عن أبي العالية أن إبليس دخل وكلَّمهما. وعن طاووس اليماني عن ابن عباس أيضاً. ثم أخرج عن ابن إسحاق... ثم أتاهما فَوَسْوَسَ إليهما، وعن ابن زيد: وَسْوَسَ الشيطان إلى حواء في الشجرة حتى أتى بها، ثم حسَّنها في عين آدم.

وأخرج عن محمد بن قيس، قال: نهى الله آدم وحواء أن يأكلا من شجرة واحدة في الجنة، ويأكلا منها رغداً حيث شاءا، فجاء الشيطان فدخل في جوف الحيّة، فكلَّم حوّاء، ووَسْوَسَ الشيطان إلى آدم...

قال أبو جعفر: وقد رَوَيْتُ هذه الأخبار عمّن رَوَيْناها عنه من الصحابة

---

(١) سورة البقرة ٣٦.
(٢) سورة البقرة ٣٥.
(٣) سورة طه.

والتابعين وغيرهما، في صفة استزلال إبليس عدوِّ الله آدم وزوجته، حتى أخرجهما من الجنة.

وأولى ذلك بالحقِّ عندنا، ما كان لكتاب الله موافقاً، وقد أخبر الله تعالى ذكره عن إبليس، أنه وَسْوَسَ لآدم وزوجته، ليبدي لهما ما وُورِيَ عنهما من سوءاتهما، وأنه قال لهما﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾[1]، وأنه قاسمهما: ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾[2] مدلياً لهما بغرور.

ففي إخباره، جلَّ ثناؤه، عن عدوِّ الله أنه قاسم آدم وزوجته بقوله لهما ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ ـ الدليل الواضح على أنه قد باشر خطابهما بنفسه، إما ظاهراً لأعينهما، وإما مستجنّاً في غيره، وذلك، أنه غير معقول في كلام العرب أن يقال: قاسم فلان فلاناً في كذا وكذا، إذا سبَّب له سبباً وصل به إليه دون أن يحلف له... إلى أن قال: لو كان ذلك منه إلى آدم، على نحو الذي منه إلى ذرّيّته، من تزيين أكل ما نهى الله آدم عن أكله من الشجرة بغير مباشرة خطابه إياه، بما استزلَّه به من القول والحِيَلِ، لما قال جلَّ ثناؤه ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾[3].

كما غير جائز أن يقول اليوم قائل ممّن أتى معصية: قاسمني إبليس أنه لي ناصح فيما زيَّن لي من المعصية التي أتيتها، فكذلك الذي كان من آدم وزوجته، ولو كان على النحو الذي يكون فيما بين إبليس اليوم وذرِّية آدم، لما قال جلَّ ثناؤه ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾[4].

---

(١) سورة الأعراف.
(٢) سورة الأعراف.
(٣) سورة الأعراف.
(٤) سورة البقرة.

فقد أخرج عن ابن زيد، وعن الحسن، وعن مجاهد، أن الكلمات هي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾[1].

وأخرج عن ابن عباس في قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ قال: إن آدم قال لربه إذ عصاه: رب، أرأيت إن أنا تبت وأصلحت؟ فقال له ربُّه: إني راجعك إلى الجنة. وأخرج نحو ذلك عن قتادة، وعن أبي العالية.

وأخرج عن عبيد بن عمير، وعن السُّدِّيّ، وعبد الرحمن بن يزيد بن معاوية قريباً من هذا، ثم قال: والذي يدلُّ عليه كتاب الله، أن الكلمات التي تلقّاهنَّ آدم من ربّه، هنَّ الكلمات التي أخبر الله عنه أنه قالها متنصّلاً بقيلها إلى ربه، معترفاً بذنبه، وهو قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾[2].

ومن أمثلته كذلك، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[3].

فقد قال: قال بعضهم: عنى الله بذلك: أحللت لكم أولاد الإبل والبقر والغنم، إلا ما بيَّن الله لكم، فيما يتلى عليكم، بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾[4].

وأخرج ذلك عن ابن عبّاس، ومجاهد، وقتادة، والسّدّيّ.

وأخرج عن ابن عبّاس ثانية، والضّحّاك، أنه الخنزير.

ثم قال: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب، تأويل من قال: عَنَى بذلك: إلا ما يُتلى عليكم، من تحريم الله ما حرّم عليكم بقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ الآية. . ، لأن الله عزَّ وجلَّ استثنى مما أباح لعباده من بهيمة الأنعام، ما حرَّم

---

(١) سورة الأعراف.
(٢) سورة الأعراف.
(٣) سورة المائدة ١.
(٤) سورة المائدة ٣.

عليهم منها، والذي حرَّم عليهم منها، ما بيَّنه في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، وإن كان حرَّمه الله علينا، فليس من بهيمة الأنعام، فيستثنى منها. فاستثناء ما حرِّم علينا مما دخل في جملة ما قبل الاستثناء، أشبه من استثناء ما حرِّم مما لم يدخل في جملة ما قبل الاستثناء.

## ب) تفسيره القرآن بالسنة:

وهذا اللون من التفسير هو المرجع للعلماء بعد سابقه، لأنه ﷺ قد كلَّفه ربه سبحانه وتعالى، أن يبيِّن القرآن للناس، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، وعلى ذلك فالنبي ﷺ أعلم الناس بمعنى ما نزل عليه.

ومن أمثلة ذلك، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[2]. فقد أخرج في تفسيرها عن ابن جريج، وعلقمة، وأبي بكر، وأبيّ بن كعب، وأبي ميسرة، وغيرهم، أن المراد بالظلم الشرك، وأخرج عن عبد الله بن مسعود، قال: لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ شَقَّ ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، ما منّا أحد إلا وهو يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس ذلك، ألا تسمعون إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾[3]. ثم قال: وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم، وذلك فعل ما نهى الله عن فعله، أو ترك ما أمر الله بفعله، وقالوا: الآية على العموم، لأن الله لم يخصَّ به معنًى من معاني الظلم.

قالوا: فإن قال لنا قائل: أفلا آمن في الآخرة إلا لمن لم يعصِ الله في صغيرة ولا كبيرة، وإلا لمن لَقِيَ الله ولا ذنب له؟ قلنا: إن الله عَنَى بهذه الآية

---

(١) سورة النحل.
(٢) سورة الأنعام ٨٢.
(٣) تمام الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان]. والحديث أخرجه البخاري ـ كتاب التفسير ـ سورة الأنعام ـ باب: ولم يلبسوا إيمانهم بظلم.

خاصّاً من خلقه... وقالوا: هو الخليل إبراهيم عليه السلام، وأما غيره، فإنه إذا لَقِيَ الله لا يشرك به شيئاً، فهو في مشيئته... ثم قالوا: وذلك قول جماعة من السلف، وإن كانوا مختلفين في المعنى بالآية، فقال بعضهم: عَنَى بها إبراهيم، وقال بعضهم: عَنَى بها المهاجرين من أصحاب رسول الله ﷺ.

وأخرج الأول عن علي، والثاني عن عكرمة، ثم قال:

وأولى القولين بالصحة في ذلك، ما صحَّ به الخبر عن رسول الله ﷺ، وهو الخبر الذي رواه ابن مسعود عنه، أنه قال: «الظلم الذي ذكره الله تعالى في هذا الموضع هو الشرك».

ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ⑦ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ⑧﴾[1].

فقد قال في ﴿يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ⑧﴾ بأن ينظر في أعماله، فيغفر له سيِّئها، ويجازى عن حسنها. ثم قال: وبنحو الذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل، وجاء الخبر عن رسول الله ﷺ، ثم أخرج الحديث عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ، قال: «من حوسب يوم القيامة عُذِّبَ»، فقلت: أليس الله يقول: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ⑧﴾ قال: «ليس ذلك الحساب، وإنما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يوم القيامة عُذِّبَ»[2].

وقد أخرج هذا الحديث عن عائشة، رضي الله عنها، من طريقين: طريق القاسم بن محمد، وطريق ابن أبي مليكة. وعلى هذا النحو أيضاً فُسِّرَ قوله تعالى: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ④﴾[4].

فعندما يكون في الآية حديث يفسِّرها لم يَعْدُ ذلك إلى غيره.

---

(١) سورة الانشقاق.
(٢) أخرجه البخاري ـ كتاب التفسير ـ إذا السماء انشقت.
(٣) سورة آل عمران ١٨٨.
(٤) سورة الزلزلة.

## ج) تفسيره الآية:

وذكره ما فيها من آراء، واستشهاده على كلِّ رأيٍ بما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين، ثم ترجيحه بعض الأقوال على بعض ودعم ذلك بالأدلّة:

هذه هي خطته ـ رضوان الله عليه ـ إذ لم يجد للآية تفسيراً في القرآن أو السنّة، وفي الشواهد التي ذكرت آنفاً ما يوضح هذا المنهج، وهذا مثال آخر.

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1] قال: ثم اختلف أهل التأويل فيمن عَنَى بقوله ـ ذلك ـ بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به، وأنه لا متعة لهم، فقال بعضهم: عَنَى بذلك أهل الحرم خاصة دون غيرهم.

ثم أخرج ذلك عن مجاهد، وابن عبّاس، وطاووس.

ثم قال: وقال آخرون: عَنَى بذلك أهل الحرم، ومن كان منزله دون المواقيت إلى مكة، وأخرج هذا عن مكحول، وابن المبارك، وعطاء.

ثم قال: وقال بعضهم: بل عَنَى بذلك أهل الحرم، ومن قرب منزله منه، وأخرج عن عطاء: قال: عرفة، ومرة، وعرنة، وضجنان، والرجيع. وأخرج عن الزهري: من كان أهله على يوم أو نحوه، تمتع.

وعن ابن زيد، قال: أهل مكة وفج وذي طوى، وما يلي ذلك فهو من مكة.

ثم قال: وأَوْلى الأقوال في ذلك بالصحة عندنا، قول من قال: إن حاضري المسجد الحرام، من هو حوله، ممّن بينه وبينه من المسافة ما لا تُقْصَر إليه الصلوات، لأن حاضر الشيء في كلام العرب هو الشاهد له بنفسه، وإذا كان ذلك كذلك، وكان لا يستحق أن يسمّى غائباً إلا من كان مسافراً شاخصاً عن وطنه، وكان المسافر لا يكون مسافراً إلا بشخوصه عن وطنه إلى ما تقصر في مثله الصلاة، وكان من لم يكن كذلك، لا يستحق اسمَ غائب عن وطنه ومنزله،

---

(١) سورة البقرة ١٩٦.

كان كذلك من لم يكن من المسجد الحرام على ما تقصر إليه الصلاة غير مستحق أن يقال: هو من غير حاضريه، إذ كان الغائب عنه هو من وصفنا صفته، وإنما لم تكن المتعة لمن كان من حاضري المسجد الحرام، من أجل أن التمتع إنما هو الاستمتاع بالإحلال من الإحرام بالعمرة إلى الحج، مرتفقاً في ترك العودة إلى المنزل والوطن بالمقام بالحرم، حتى ينشئ منه الإحرام بالحج، وكان المعتمر متى قضى عمرته في أشهر الحج ثم انصرف إلى وطنه، أو شخص عن الحرم إلى ما تقصر فيه الصلاة، ثم رجع من عامه ذلك. بطل أن يكون مستمتعاً، لأنه لم يستمتع بالمرفق الذي جعل للمستمتع من ترك العود إلى الميقات، والرجوع إلى الوطن بالمقام في الحرم، وكان المكّي من حاضري المسجد الحرام لا يرتفق بذلك، من أجل أنه متى قضى عمرته أقام في وطنه بالحرم، فهو غير مرتفق بشيء مما يرتفق به من لم يكن أهله من حاضري المسجد الحرام، فيكون متمتعاً بالإحلال من عمرته إلى حجِّه.

في المسألة رأيٌ آخر:

لقد أغفل ابن جرير رأياً لمجاهد: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ يقول: على من تمتع الهَدْيَ من الغرباء، وليس على أهل مكة هَدْيٌ إذا اعتمروا.

وقد جاء في محاسن التأويل: ٢/ ٤٩٠: وأما من كان أهله حاضريه ـ بأن يكون ساكناً في مكة ـ فهو في حكم القرب من الله، فالله تعالى يجبره بفضله.

وجاء في محاسن التأويل أيضاً: قال الراغب: لا يجب الدم أو بدله في التمتع إلا بأربع شرائط: إيقاع العمرة في أشهر الحج والتحلُّل منها فيه، والثاني: أن يثني الحج من سنته، والثالث: ألا يرجع إلى الميقات لإنشاء الحج، والرابع: ألا يكون من حاضري المسجد الحرام.

وذكر الرازي في تفسيره: ٥/ ١٥٨ عن الإمام الشافعي أن الإشارة تعود إلى الأقرب، وهو لزوم الهَدْيِ أو بدله على التمتع. ثم قال: وحجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (منها):

الأولى: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ عام يدخل فيه الحَرَمِيُّ.

الثانية: «ذلك» كناية، فوجب عَوْدُها إلى المذكور الأقرب، وهو وجوب الهَدْيِ، وإذا خصَّ وجوب الهَدْيِ بالتمتع الذي يكون آفاقياً، لزم القطع بأن غير الآفاقي قد يكون أيضاً متمتعاً.

الثالثة: أن الله تعالى شرع القرآن والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج، والنسخ يثبت في حقِّ الناس كافة.

## د) إنكاره التفسير بمجرد الرأي:

لا يرضى ابن جرير ـ رحمه الله ـ بالتفسير بمجرَّد الرأي، ويحتِّم الرجوع إلى الصحابة والتابعين، والاحتكام إلى اللغة وقواعدها، فتلك هي سمة التفسير السليم المقبول، ولا تجوز مخالفة ذلك إلى مجرَّد الرأي.

ومن أمثلة ذلك، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾﴾[1]، فقد أخرج في تفسير «يعصرون» عن ابن عباس: السمسم دهناً، والعنب خمراً، والزيتون زيتاً. وكذلك عن مجاهد، والسّدّيّ، والضّحّاك وقتادة.

ثم قال: وقال آخرون: معنى قوله: ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ وفيه يحلبون، أخرجه أيضاً عن ابن عباس.

ثم قال: وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل ممن يفسِّر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، يوجه معنى قوله: «وفيه يعصرون» إلى: وفيه ينجون من الجدب والقحط بالغيث، ويزعم أنه من العصر، والعصر التي بمعنى المنجاة، من قول أبي زبيد الطائي:

---

(١) سورة يوسف.

صادياً يَسْتَغيثُ غيرَ مُغاثٍ ولقد كانَ عُصْرَةَ المَنْجودِ[1]

أي المقهور، وقول لبيد:

فباتَ وأسْرى القومِ آخرَ لَيْلِهِم وما كانَ وقّافاً بدارِ مُعَصَّرِ[2]

ثم قال: وذلك تأويل، يكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين.

أما القول الذي رواه الفرج بن فضالة عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: يحلبون ـ فقول لا معنى له، لأنه خلاف المعروف من كلام العرب، وخلاف ما يعرف من قول ابن عبّاس ـ رضي الله عنه.

## هـ) موقفه من الأسانيد:

يعتمد الطبري كلَّ الاعتماد في تفسيره على ذكر الروايات بأسانيدها، إلا أنه غالباً ما يتركها دون تعقيب عليها من تصحيح أو تضعيف، بل لقد حشد الكثير من الروايات الضعيفة، بل المتروكة، حتى وجد في هذا السِّفر ما لا يرجوه أهل العلم من الإسرائيليات التي نجد بها كثيراً من الأساطير والخرافات. وقد يكون له ـ رحمه الله ـ وجهة نظره، حيث أخذ بالمبدأ المعروف «من أسند فقد حمّل». أو لعلَّه ترك التنبيه على الضعيف والمتروك، اتكالاً على درجة علمه الفائقة بالرجال، ممّا جعله يظن أن ذلك من الأمور المعروفة لدى كل المشتغلين بالعلم، أو لعلَّه اعتمد على كتابه الكبير الذي ألَّفه في تاريخ الرجال وسمّاه «ذيل المذيّل» الذي لم يصل إلى الأجيال المتأخرة، ولعلَّه لو وصل لكان مفتاحاً لما أُبهم في الروايات من ضعيف الأسانيد.

أو لعلَّه اتّكل على كتابه العظيم المسمّى «تهذيب الآثار» الذي حقق الأستاذ محمود شاكر جزءين منه. ويلتمس الأستاذ شاكر للإمام الطبري العذر في ذلك،

---

(١) عصرة المنجود: ملجأ المكروب.

(٢) بدار معصر: في منجى أو ملجأ.

إذ يقول: إنه لم يجعل هذه الروايات قطُّ مهيمنة على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بل يسوق الطويل الطويل لبيان معنى لفظ، أو سياق حادثة، وإن كان الأثر نفسه مما لا تقوم به الحجة في الدين، ولا في التفسير التام لآي كتاب الله.

فاستدلال الطبري بما ينكره المنكرون، لم يكن إلا استظهاراً للمعاني التي تدلُّ عليها ألفاظ هذا الكتاب الكريم، كما يستظهر بالشعر على معانيها.

ويرى أحد الباحثين ـ وهو الشيخ محب الدين الخطيب ـ رحمه الله ـ أن ذلك شبيه بعمل القاضي الذي يجمع كلَّ الأدلّة حول الحادثة، الصحيح منها والسقيم، ليحكم عليها بعد ذلك، فيستبعد السقيم ويأخذ القوي، وإذا لم يحكم هو، فليحكم من يطَّلع على هذه الحادثة ويعنيه أمرها. ولي رَأْيٌ متواضع في هذا الموضوع، وهو أن الإمام الطبري ـ رحمه الله ـ ترك الأسانيد دون نقد أو تمحيص ـ سواء قصد أو لم يقصد ـ لتقدح الأجيال القادمة من بعده أذهانها وتعمل قرائحها في نقد الضعيف من الصحيح، فما أشبه ذلك بالمتشابه في المعنى من آيات الذكر الحكيم، والذي كان سبباً في اجتهاد العلماء وتباريهم في هذا المضمار حتى تباينت أفهامهم، وعرفت أقدارهم، ولو أن الطبري محّص كتابه كل التمحيص، لتبلَّدت أذهان العلماء من بعده.

ثم إن الطبري ـ رحمه الله ـ بإسناده هذا خدم العلم والأجيال اللاحقة من بعده، إذ استطعنا أن نميِّز بين الأسانيد ونعرف الصحيح من السقيم.

## و) نقده للسند أحياناً:

ومع ذلك، فقد كان الطبري ـ رحمه الله ـ ينقد السند أحياناً ويبيِّن رأيه فيه، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾[1] يذكر هذا الإسناد: والآخر، ما حدثني به موسى بن هارون، قال: حدثنا

(١) سورة البقرة ١٩.

عمرو، قال: حدثنا أسباط، عن السّدّيّ في خبر ذكره عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عبّاس، وعن مرّة عن ابن مسعود.

ثم قال في نهاية رأيه في تفسير الآية: وقد ذكرنا الخبر الذي رُوِيَ عن ابن مسعود وابن عبّاس، أنهما كانا يقولان: إن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ، أدخلوا أصابعهم في آذانهم، فَرَقاً من كلام رسول الله ﷺ، أن ينزل فيهم شيء، أو يُذَكَّرُوا بشيء فيقتلوا، فإن كان ذلك صحيحاً، ولست أعلمه صحيحاً، إذ كنت بإسناده مرتاباً، فإن القول الذي رُوِيَ عنهما هو القول، وإن يكن غير صحيح، فأولى بتأويل الآية ما قلنا...

وقال عن السند نفسه ـ عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[1].

قال ـ بعد تأويله ـ: وهذا الذي ذكرنا هو صفة منا لتأويل الخبر، لا القول الذي نختاره في تأويل الآية. ومن ذلك أيضاً، ما جاء عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾﴾[2].

يقول ما نصه: رُوِيَ عن عكرمة في ذلك ـ في ضم سين «سداً» أو فتحها ـ: ما حدّثنا به أحمد بن يوسف، قال: حدثنا القاسم، قال: حدثنا حجاج، عن هارون، عن أيوب عن عكرمة، قال: ما كان من صنعة بني آدم فهو السد، يعني بفتح السين، وما كان من صنع الله، فهو السد، ثم يعقّب على هذا السند فيقول: وأما ما ذكر عن عكرمة في ذلك، فإن الذي نقل ذلك عن أيوب هارون، وفي نقله نظر، ولا نعرف ذلك عن أيوب من رواية ثقات أصحابه.

ومن أشد ما رُوِيَ عنه من مثل هذا ـ ولم يعلّق عليه ـ ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾﴾[3]، فقد أخرج حديثاً بهذه السلسلة: حدثنا

(١) سورة البقرة ٣٠.
(٢) سورة الكهف.
(٣) سورة الإسراء.

عصام بن رواد بن الجراح، قال: ثنى أبي: قال: ثنا سفيان بن سعيد الثوري، قال: ثنى منصور بن المعتمر، عن ربعي بن حراش، قال: سمعت حذيفة بن اليمان يقول: قال رسول الله ﷺ: «إن بني إسرائيل لما اعتدوا وعلوا... إلخ»، ص ٢١ من تفسير الطبري، ج ١٥.

وقد قال ابن كثير في تفسيره: ٣/ ٢٥: وقد روى ابن جرير في هذا المكان حديثاً أسنده عن حذيفة مرفوعاً مطوّلاً، وهو حديث موضوع لا محالة، لا يستريب في ذلك من عنده أدنى معرفة بالحديث، والعجب كل العجب، كيف راج عليه مع جلالة قدره وإمامته.

وقد صرَّح شيخنا الحافظ العلامة، أبو الحَجَّاج المزي ـ رحمه الله ـ بأنه موضوع مكذوب، وكتب ذلك على حاشية الكتاب.

## ز) موقفه من بعض الإسرائيليات:

### ١ ـ ورود بعضها في تفسيره:

يأتي ابن جرير ـ رحمه الله ـ في تفسيره بأخبار وروايات مأخوذة عن أهل الكتاب برواية كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وابن جُرَيْج، والسّدّيّ، وغيرهم، كما ينقل عن محمد بن إسحاق كثيراً مما رواه عمن أسلموا من أهل الكتاب.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ هذا السند: حدثنا ابن حميد، قال: ثنى سلمة، عن ابن إسحق، عن أبي عتاب: رجل من تغلب، كان نصرانياً عمراً من دهره، ثم أسلم بعد، فقرأ القرآن، وفَقِهَ في الدين، وكان ـ فيما ذكر ـ أنه كان نصرانيّاً أربعين سنة، ثم عمّر في الإسلام أربعين سنة، قال: كان آخر أنبياء بني إسرائيل... وذكر حديثاً مطوَّلاً عن خطاب الله لبني إسرائيل يذكِّرهم بنعمه ويوبِّخهم على معصيته، ويشبِّههم بشجر الكرم.

أورد ذلك عن تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا﴾[1]، ج ١٥، ص ٢٠.

---

(١) سورة الإسراء/ ٤.

ومن غريب ما ورد في هذا الصدد ما جاء عند تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِيۖ﴾[1] حيث أخرج عن السّدّيّ أن موسى غضب على قومه... فلما ضرب الله عليهم التيه ندم موسى... والتقى موسى وعوج بن عنق، فوثب موسى في السماء عشرة أذرع، وكانت عصاه عشرة أذرع، وكان طوله عشرة أذرع، فأصاب كعب عوج فقتله.

وقد علَّق ابن كثير[2] على ذلك بقوله: يُروى هذا عن عوف البكالي، ونقله ابن جرير عن ابن عبّاس وفي إسناده إليه نظر، ثم هو مع هذا كلّه من الإسرائيليات، وكلُّ هذا من وضع جهّال بني إسرائيل، فإن الأخبار الكاذبة قد كثرت عندهم، ولا تميز لهم بين صحيحها وباطلها.

وليس في مثل هذه الآثار ما يزعج الباحث، بل إنها تفيده، إذ تقفه على أقوال من لم يدققوا ولم يتحرّوا الصدق في أقوالهم ومروياتهم، كي يكون على حذر منهم، كما تقفه على مدى صبر هؤلاء الرواة وذلكم المؤلِّفين وجلدهم على مثل هذه الأشياء التي لا نصبر نحن الآن على مجرَّد قراءتها، وعلى مقدار همَّتهم العالية في خدمة العِلْم.

**٢ ـ من الإسرائيليات ما يخالف العقيدة:**

ولكن الإسرائيليات التي تهزُّ كيان المسلم، وتزلزله من الأعماق، هي تلكُم المرويات التي تمسُّ العقيدة، كأن تقدح في عصمة الأنبياء وتنسب العيب أو الفحش إليهم، وجلُّها مأخوذ من العهد القديم مما يقطع بكذبها وبطلانها. وسأختار منها ـ بحسبما يتسع المقام ـ ثلاثة أمثلة، مثلاً عن يوسف عليه السلام، وآخر عن سيدنا محمد ﷺ، وثالثاً عن داود عليه السلام. وسوف أورد المثل كما رواه الإمام الطبري، ثم أعقّب ذلك برواية ابن كثير وكلامه عليه، ثم

---

(١) سورة المائدة ٢٥.

(٢) البداية والنهاية: ١/٢٧٨.

بروانة السيوطي في الدرِّ المنثور، ثم أورد في النهاية ما ذكره الإمام الرازي بتفسيره في الردِّ على مثل هذه الأمور، فهو ـ بحقّ ـ ذو باع طويل في إبطال مثل هذه المرويات.

**٣ ـ المثل الأول، ما جاء عن سيدنا يوسف ـ عليه السلام ـ:**

لقد أورد عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾[(١)] ـ روايات يشيب من هولها الولدان، حيث أخرج عن ابن عباس من طرق عدة، أنه لما سئل عن همِّ يوسف ما بلغ؟ قال: حَلَّ الهِمْيان وجلس منها مجلس الخاتن، ومرة ثانية يقول: استلقت على قفاها، وجلس بين رجليها وحلَّ ثيابه، أو ثيابها.

وأخرج مثل ذلك عن مجاهد من طرق عدة أيضاً، وكذلك عن سعيد بن جبير، وعكرمة وأخرج عن السّدّيّ كلاماً صعباً يبطل أوله آخره، فقد قال: قالت له: يا يوسف، ما أحسن شعرك، قال: هو أول ما يتناثر من جسدي، قالت: يا يوسف، ما أحسن وجهك، قال: هو للتراب يأكله، فلم تزل حتى أطمعته، فهمّت به وهمّ بها، فدخلا البيت وغلّقت الأبواب، وذهب ليحلّ سراويله، فإذا هو بصورة يعقوب قائماً في البيت، قد عضّ على إصبعه، يقول: يا يوسف، تواقعها، فإنما مثلك ما لم تواقعها مثل الطير في جوِّ السماء لا يطاق، ومثلك إذا واقعتها، مثله إذا مات ووقع إلى الأرض، لا يستطيع أن يدفع عن نفسه، ومثلك ما لم تواقعها مثل الثور الصعب الذي لا يعمل عليه، ومثلك إن واقعتها مثل الثور حين يموت، فيدخل النمل في أصل قرنيه، لا يستطيع أن يدفع عن نفسه، فربط سراويله، وذهب ليخرج يشتد، فأدركته، فأخذت بمؤخر قميصه من خلفه، فخرقته حتى أخرجَته منه، وسقط، وطرحه

---

(١) سورة يوسف.

يوسف، واشتد نحو الباب[1]. وأخرج نحواً من هذا عن ابن إسحق، ثم ذكر رأياً آخر، معناه: ولقد هِمَّت به، فتناهى الخبر عنها، ثم ابتدئ الخبر عن يوسف، فقيل: وهمَّ بها يوسف، لولا أن رأى برهان ربه لَهَمَّ بها، ولكنه رأى برهان ربه فلم يَهُمَّ بها، كما قيل: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]، ثم عقَّب على هذا بقوله: ويفسد هذا القول أن العرب لا تقدم جواب «لولا» قبلها ـ هذا مع خلافه جميع أهل العلم بتأويل القرآن، الذين عنهم يؤخذ تأويله.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾، أخرج عن ابن عباس ـ من طرق عدة ـ يا يوسف، أتزني فتكون كالطير وقع ريشه، فذهب يطير فلا ريش له، وفي رواية ثانية قال: لم يتَّعِظْ على النداء حتى رأى برهان ربه: قال تمثال صورة وجه أبيه، قال سفيان: عاضًّا على إصبعه، ثم أخرج عن قتادة، قال: نودِيَ يوسف فقيل: أنت مكتوب في الأنبياء تعمل عمل السفهاء. وفي روايات عن سعيد بن جبير، قال: رأى صورة فيها وجه يعقوب عاضًّا على أصابعه، فدفع في صدره، فخرجت شهوته من أنامله، فكل ولد يعقوب ولد له اثنا عشر رجلاً إلا يوسف، فإنه نقص بتلك الشهوة، ولم يولد له غير أحد عشر.

وأخرج عن محمد بن كعب القرظي، قال[3]: رفع يوسف رأسه إلى سقف البيت حين همَّ، فرأى كتاباً في حائط البيت ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾[4]. وأخرج عن أبي صخر، قال: سمعت القرظي يقول في

---

(1) ومما يشهد بأن مثل هذه الأباطيل إنما أخذت عن اليهود، أن هذا الكلام الأخير تجده في سير تكوين إصحاح: ٣٩: (فأمسكته بثوبه قائلة اضطجع معي، فترك ثوبه في يدها وهرب وخرج إلى الخارج).

(2) سورة النساء ٨٣.

(3) الذي بالتفسير: ١٢/١٩٠: «فاحشة ومقتاً..» وهذا خلط بين آية الإسراء هذه وآية النساء ٢٢: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾.

(4) سورة الإسراء.

البرهان: رأى يوسف ثلاث آيات من كتاب الله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝١٠﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾[2] الآية، وقوله: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[3].

وفي رواية قال نافع: سمعت أبا هلال يقول مثل قول القرظي، وزاد آية رابعة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ وأخرج كذلك عن ابن عباس وعن ابن إسحاق، إنه أريَ تمثال الملك، وقال بعضهم: إنما هو خيال إطفير سيده. حين دنا من الباب، وذلك. أنه لما هرب منها واتَّبعته، ألفياه لدى الباب. ثم ختم ـ رحمه الله ـ كلامه بأن الله أخبر عن همٍّ يوسف وامرأة العزيز كل واحد منهما بصاحبه، لولا أن رأى يوسف برهان ربه ـ ثم أجاز أن يكون البرهان واحداً مما ذكر ـ وقال: ولا حجة للعذر قاطعة بأيٍّ ذلك من أيّ.

والصواب أن يقال في ذلك، ما قاله الله تعالى، والإيمان به، وترك ما عدا ذلك إلى عالمه.

**٤ ـ ما قاله ابن كثير في ذلك:**

وقد قال ابن كثير[4] ـ رحمه الله ـ في ذلك: اختلفت أقوال الناس وعباراتهم في هذا المقام، وقد روي عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وطائفة من السلف في ذلك ما رواه ابن جرير وغيره والله أعلم، وقيل: المراد بهمِّه بها خطرات النفس، حكاه البغوي[5] عن بعض أهل التحقيق، ثم أورد البغوي ههنا حديث عبد الرزاق، عن معمر عن همام، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله تعالى: إذا همَّ عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة، فإن عملها، فاكتبوها له بعشر أمثالها، وإن همَّ بسيئة فلم يعملها،

---

(١) سورة الانفطار.

(٢) يونس: ٦١، وتتمتها ليتأتى الاستشهاد: ﴿وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾.

(٣) سورة الرعد ٣٣.

(٤) في تفسيره: ٢/ ٤٧٤، طبع عيسى الحلبي.

(٥) البغوي، أبو القاسم: عبد الله بن محمد بن عبد العزيز، المحدث الحافظ المجوّد المصنِّف (ت ٣١٧هـ) (العبر ٢/ ٦).

فاكتبوها حسنة، فإنما تركها من جرّائي، فإن عملها، فاكتبوها بمثلها»، وهذا الحديث مخرج في الصحيحين[1]. وقيل: همَّ بضربها، وقيل: تمناها زوجة.

وأورد بعد ذلك ما رواه ابن جرير عن البرهان، ثم ختم الكلام بعبارة الطبري، بأن الصواب ترك ذلك كما أطلقه الله تعالى.

**٥ ـ ما قاله السيوطي في ذلك:**

أورد في الدرِّ عن الهمِّ والبرهان ما أخرجه الطبري وما أخرجه غيره ـ ولذا زاد ما عنده عما أورده الطبري. ومن ذلك، أخرج عبد الرزاق[2]، والفرياني[3]، وسعيد بن منصور[4]، وابن جرير وابن المنذر[5]، وابن أبي حاتم[6]، وأبو الشيخ[7]، والحاكم[8]، وصحّحه عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنه ـ قال: لما همَّت به تزيّنت ثم استلقت على فراشها، وهمَّ بها وجلس بين رجليها يحلُّ ثيابه ـ نودِيَ من السماء: يابن يعقوب، لا تكن كطائر ينتف ريشه فبقي لا ريش له، فلم يتَّعِظْ عن النداء شيئاً، حتى رأى برهان ربه ـ جبريل عليه السلام ـ في صورة يعقوب عاضًا على إصبعه، ففزع، فخرجت شهوته من

---

(١) جاء في محاسن التأويل: ١/ ٧٢٧: أخرجه مسلم ـ إيمان، ولم يخرجه البخاري ـ ورقم الحديث في مختصر صحيح مسلم ٦٧.

(٢) عبد الرزاق بن همام بن نافع، أبو بكر، الحِمْيَري، الصنعاني، صاحب المصنَّف، (ت ٢١١) (تذكرة الحفاظ: ١/ ٣٦٤، ميزان: ٢/ ٦٠٩).

(٣) هو محمد بن يوسف الفريابي، له تفسير، ت ٢١٢هـ (تذكرة الحفاظ: ١/ ٣٧٦، تهذيب التهذيب: ٩/ ٥٣٥).

(٤) سعيد بن منصور الخراساني، ثم المكّي، صاحب السنن، ت ٢٢٧هـ (تذكرة: ٢/ ٤١٦، ميزان: ٢/ ١٥٩).

(٥) هو محمد إبراهيم بن المنذر، أبو بكر، النيسّابوري، له تفسير، (ت ٣١٨هـ) (ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٥٠، ٢٠/ ٢٨٠).

(٦) هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي صاحب التفسير، (ت ٣٢٧هـ) (تذكرة الحفاظ: ٣/ ٨٢٩).

(٧) هو عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، المعروف بأبي الشيخ له كتاب في التفسير، ت ٣٦٩هـ (تذكرة: ٣/ ٩٤٥).

(٨) أبو عبد الله: محمد بن عبد الله، الحاكم، صاحب المستدرك، ت ٤٠٥هـ (تاريخ بغداد: ٥/ ٤٧٣).

أنامله، فوثب إلى الباب فوجده مغلقاً، فرفع يوسف رجله فضرب بها الباب الأدنى فانفرج له، واتَّبعته فأدركته فوضعت يديها في قميصه فشقَّته حتى بلغت عضلة ساقه، فألفيا سيدها لدى الباب.

ومنه ـ أيضاً ـ وأخرج أبو نعيم في الحلية ـ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه... قال: طمعت فيه وطمع فيها، وكان من الطمع أن همّ بحلِّ التكة، فقامت إلى صنم مكلَّل بالدرِّ والياقوت في ناحية البيت فسترته بثوب أبيض بينها وبينه، فقال: أي شيء تصنعين، فقالت: أستحي من إلَهي أن يراني على هذه الصورة، فقال يوسف عليه السلام: تستحين من صنم لا يأكل ولا يشرب، ولا أستحي أنا من إلَهي الذي هو قائم على كلِّ نفس بما كسبت، ثم قال: لن تناليها مني أبداً، وهو البرهان الذي رأى.

### ٦ ـ ما قاله الإمام الرازي:

جاء في تفسيره ـ ١٨/ ١١٤ ـ: اعلم أن هذه الآية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها، وفي هذه الآية مسائل: المسألة الأولى، في أنه ـ عليه السلام ـ هل صدر عنه ذنب أم لا؟ وفي هذه المسألة قولان:

الأول: أن يوسف عليه السلام همّ بالفاحشة، قال الواحدي في كتاب البسيط قال المفسّرون الموثوق بعلمهم المرجوع إلى روايتهم: همَّ يوسف أيضاً بهذه المرأة همًّا صحيحاً. وجلس منها مجلس الرجل من المرأة، فلما رأى البرهان مِنْ ربّه زالت كل شهوة عنه. ثم قال: إن الواحدي طوَّل في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب، وما ذكر آية يحتجّ بها، ولا حديثاً صحيحاً يعوِّل عليه في تصحيح هذه المقالة، وما أمعن النظر في كلمات عارية عن الفائدة.

ثم قال الواحدي: والذين أثبتوا هذا العمل ليوسف كانوا أعرف بحقوق الأنبياء عليهم السلام وارتفاع منازلهم عند الله من الذين نفوا الهمّ عنه.

القول الثاني: أن يوسف ـ عليه السلام ـ كان بريئاً عن العمل الباطل والهمِّ المحرَّم، وهذا قول المحققين من المفسِّرين والمتكلمين، وبه نقول، وعنه نذبّ.

وبعد أن ذكر مقدمة عن فحش جريمة الزنى، واستنكاف أفسق خلق الله وأبعدهم عن الخير من أن تنسب إليه، وأن الآية تفيد المدح العظيم والثناء البالغ، فلا يليق بحكم الله تعالى أن يثني على من حكى عنه ذلك الذنب العظيم، وأن الأنبياء، عليهم السلام، متى صدرت منهم زلّة أو هفوة أتبعوها بإظهار الندامة والتوبة والتواضع، ولو كان ذلك حدث من يوسف، لكان من المحال ألاّ يتبعها بالتوبة والاستغفار، ولو أتى بالتوبة لحكى الله عنه ذلك... وأردف بأن رب العزّة قد شهد ببراءة يوسف، وكل من له تعلُّق بالواقعة، وكذلك إبليس.

أما شهادة الله فقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٢٤﴾[1]. وأما من لهم تعلُّق بالواقعة، فهو يوسف، وقد قال كما ورد في محكم التنزيل: ﴿هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى﴾[2] وقال: ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾[3] والمرأة قالت كما ورد في محكم التنزيل، أيضاً: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾[4] وقالت: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٥١﴾[5] وزوجها قال: ﴿مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ۝٢٨ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ ۝٢٩﴾[6]، والنسوة، فقد أجبْنَ الملك كما ورد في القرآن الكريم: ﴿قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ ۚ قَالَتِ﴾[7].

والشهود، فقوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٢٦﴾[8] وأما إبليس، فقد أقرّ أنّه لا سلطان له

---

(١) سورة يوسف.
(٢) سورة يوسف ٢٦.
(٣) سورة يوسف ٣٣.
(٤) سورة يوسف ٣٢.
(٥) سورة يوسف ٥١.
(٦) سورة يوسف ٢٨ ـ ٢٩.
(٧) سورة يوسف ٥١.
(٨) سورة يوسف.

على عباد الله المخلصين، يقول الله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾[1]. وقد قال الله سبحانه، عن يوسف، عليه السلام ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾.

شرع بعد هذه المقدمة في تفسير الآية، فقال: الكلام على ظاهر هذه الآية يقع في مقامين:

المقام الأول: أن نقول: لا نسلِّم أن يوسف عليه السلام همَّ بها، والدليل عليه، أنه تعالى قال: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ وجواب «لولا» ههنا مقدَّم... وطعن الزّجّاج من وجهين: الأول، أن تقدُّم جواب لولا، شاذ وغير موجود في الكلام الفصيح.

الثاني: أن «لولا» يجاب جوابها باللام، فلو كان الأمر على ما ذكرتم لقال: ولقد همَّت به ولهمَّ بها لولا.

وذكر غير الزجاج سؤالاً ثالثاً، وهو أنه لو لم يوجد الهمُّ لما كان لقوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ فائدة. ثم قال: واعلم أن ما ذكره الزّجّاج بعيد، لأنا نسلِّم أن تأخير جواب «لولا» حسن جائز، إلا أنّ جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب، وكيف وقد نقل عن سيبويه أنه قال: إنهم يقدمون الأهم فالأهم، والذي هم بشأنه أعنى، فكان الأمر في جواز التقديم والتأخير مربوطاً بشدة الاهتمام...

وأيضاً، ذكر جواب «لولا» باللام جائز، أما هذا لا يدلُّ على أن ذكره بغير اللام لا يجوز، ثم إنا نذكر آية أخرى تدلُّ على فساد قول الزجاج في هذين السؤالين، وهو قوله تعالى: ﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾[2].

وأما السؤال الثالث، وهو أنه لو لم يوجد الهمُّ لم يبقَ لقوله تعالى: ﴿لَوْلَآ

---

(١) سورة ص.
(٢) سورة القصص ١٠.

أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ فائدة، فنقول: بل فيه أعظم الفوائد، وهو بيان أن ترك الهمِّ بها ما كان لعدم رغبته في النساء وعدم قدرته عليهم، بل لأجل أن دلائل دين الله منعته عن ذلك العمل.

ثم نقول: إن الذي يدلُّ على أن جواب «لولا» ما ذكرناه، أن «لولا» تستدعي جواباً، وهذا المذكور يصلح جواباً له، فوجب الحكم بكونه جواباً له، لا يقال: إنا نضمر له جواباً. وترك الجواب كثير في القرآن، لأنا نقول: لا نزاع أنه كثير في القرآن، إلا أن الأصل لا يكون محذوفاً؛ وأيضاً، فالجواب إنما يحسن تركه وحذفه إذا حصل في اللفظ ما يدلُّ على تعيينه، وههنا بتقدير أن يكون الجواب محذوفاً، فليس في اللفظ ما يدلُّ على تعيين ذلك الجواب، فإن ههنا أنواعاً من الإضمارات يحسن إضمار كلٍّ واحد منها وليس إضمار بعضها أولى من إضمار الباقي، فظهر الفرق. والله أعلم.

المقام الثاني: في الكلام على هذه الآية أن نقول: سلمنا أن الهمَّ قد حصل، إلا أنا نقول: إن قوله تعالى ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ لا يمكن حمله على ظاهره، لأن تعليق الهمِّ بذات المرأة محال، لأن الهمَّ من جنس القصد، والقصد لا يتعلق بالذوات الباقية، فثبت أنه لا بدَّ من إضمار فعل مخصوص يُجعل متعلق ذلك الهمّ، وذلك الفعل غير مذكور، فهم زعموا أن ذلك المضمر هو إيقاع الفاحشة بها، ونحن نضمر شيئاً آخر يغاير ما ذكروه، وبيانه من وجوه: الأول، المراد أنه عليه السلام همّ بدفعها عن نفسه ومنعها عن ذلك القبيح، لأن الهمَّ هو القصد، فوجب أن يحمل في حقِّ كلٍّ أحد على القصد الذي يليق به، فاللائق بالمرأة القصد إلى تحصيل اللذة والتنعّم والتمتّع، واللائق بالرسول المبعوث إلى الخلق، القصد إلى زجر العاصي عن معصيته، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...

يقال: هممت بفلان: أي بضربه ودفعه.

فإن قالوا: فعلى هذا التقدير لا يبقى لقوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ فائدة، قلنا: بل فيه أعظم الفوائد، وبيانه من وجهين:

الأول: أنه تعالى أعلمَ يوسف، عليه السلام، أنه لو همّ بدفعها لقتلته، أو لكانت تأمر الحاضرين بقتله، فأعلمه الله تعالى أن الامتناع من ضربها أولى، صوناً للنفس عن الهلاك[1].

والثاني: أنه ـ عليه السلام ـ لو اشتغل بدفعها عن نفسه، فربما تعلّقت به، فكان يتمزق ثوبه من قدّام. وكان في علم الله تعالى أن الشاهد يشهد بأن ثوبه لو تمزّق. . .

فالله تعالى أعلمه بهذا المعنى، فلا جرم لم يشتغل بدفعها عن نفسه، بل ولّى هارباً عنها، حتى صارت شهادة الشاهد حجة له على براءته عن المعصية.

الوجه الثاني في الجواب، أن يفسَّر الهمُّ بالشهوة، وهذا مستعمل في اللغة الشائعة، يقول القائل فيما لا يشتهيه: ما يهمني هذا، وفيما يشتهيه: هذا أهم الأشياء إليَّ، فسمّى الله تعالى شهوة يوسف همًّا، فمعنى الآية: ولقد اشتهته واشتهاها لولا أن رأى برهان ربه لدخل ذلك العمل في الوجود.

الثالث: أن يفسَّر الهمُّ بحديث النفس. . . كالرجل الصالح الصائم في الصيف إذا رأى الجلاب المبرد بالثلج، فإن طبيعته تحمله على شربه، إلا أن دينه وهداه يمنعانه منه، فهذا لا يدلُّ على حصول الذنب، بل كلما كانت هذه الحالة أشد ـ كانت القوة في القيام بلوازم العبودية أكمل. . .

ثم تكلم بعد ذلك على البرهان فقال:

المسألة الثانية: في أن المراد بذلك البرهان ما هو؟ أما المحققون المثبتون للعصمة، فقد فسَّروا رؤية البرهان بوجوه:

الأول: أنه حجة الله تعالى في تحريم الزنى، والعلم بما على الزاني من العقاب.

والثاني: أن الله تعالى طهَّر نفوس الأنبياء عليهم السلام عن الأخلاق الذميمة، بل نقول: إنه تعالى طهر نفوس المتصلين به عنها، كما قال تعالى:

---

(١) ولو ضربها لكان ذلك مقوياً حجتها في دعواها بأنه راودها فلما امتنعت ضربها.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾[1].

فالمراد برؤية البرهان هو حصول تلك الأخلاق، وتذكير الأحوال الرادعة لهم على الإقدام على المنكرات.

والثالث: أنه رأى مكتوباً في سقف البيت[2]: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾[3].

والرابع: أنه النبوّة المانعة من ارتكاب الفواحش.

ثم ختم كلامه بقوله: وههنا زعموا أن يوسف، عليه السلام، حال اشتغاله بالفاحشة ذهب إليه جبريل، عليه السلام، والعجب أنهم زعموا أنه لم يمتنع من ذلك العمل بسبب حضور جبريل عليه السلام.

ولو أن أفسق الخلق وأكفرهم كان مشتغلاً بفاحشة، فإذا دخل عليه رجل على زيِّ الصالحين استحيا منه وفرَّ وترك ذلك العمل. . . ، ثم إن جبريل ـ عليه السلام ـ على جلالة قدره دخل عليه فلم يمتنع أيضاً عن ذلك القبيح بسبب حضوره، حتى احتاج جبريل عليه السلام إلى أن يركضه على ظهره.

فنسأل الله أن يصوننا عن الغيّ في الدنيا، والخذلان في طلب اليقين. اهـ.

**٧ ـ شاهد من البدهيات على نزاهة يوسف:**

وهناك بشأن هذا الموضوع شاهد من بداهة العقول يبطل القول بأنه جلس منها مجلس الرجل من امرأته، حتّى ركضه جبريل على ظهره فخرجت الشهوة من أنامله، وهو غضب امرأة العزيز، وجذبها إياه بكلِّ ذلك العنف، وقولها، كما ورد في محكم التنزيل: ﴿فَٱسْتَعْصَمَ﴾ ﴿وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ﴾ ومراودة النسوة له، فلو أنه استجاب لها، ولكنه عجز عن الأداء، فما الذي كان يغضبها عليه؟ بل ربما دعاها ذلك للرثاء لحاله، وأين الاستعصام إذاً؟ وبأيِّ شيء تأمره وقد شاهدت عجزه؟ ولم تراوده النسوة، وقد علمن عنه عدم القدرة؟

---

(١) سورة الأحزاب.

(٢) وذلك من باب التذكرة لتزداد النفس قوة في دفع المنكر.

(٣) سورة الإسراء.

ثم إن القرآن يقطع بغير ذلك، فهي قد تهيّأت له وغلّقت الأبواب، ودعته، فكان الردُّ على الفور دون تردُّد أو تفكير أو مداورة هو أن ذلك مستحيل: ﴿وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ﴾[1].

وأخيراً ما هذا الهذيان من قولهم: ولذا ولد كل أبناء يعقوب اثني عشر إلا يوسف فقد ولد أحد عشر، فهل يعني ذلك أنه عليه السلام لم يلتقِ بأهله إلا إحدى عشرة مرة، وأنه لا يلتقي بزوجه إلا المرة التي يكون منها الإنجاب؟

وهل ينتظر من واحدة قد دبَّرت للأمر كلَّ شيء، وأصبحت في قمة الرغبة فيما تريد ـ حتى إنها اشتاطت غضباً لما تأبّى واستعصم ـ أن تلتفت إلى صنمها لتغطّيه استحياء منه؟

**٨ ـ المثل الثاني، ما جاء عن سيدنا محمد ﷺ:**

فقد ذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾[2].

قال في تفسيرها: وذلك أن زينب بنت جحش ـ رضي الله عنها ـ فيما ذكر، رآها رسول الله ﷺ، فأعجبته، وهي في حبال مولاه، فألقى في نفس زيد كراهتها ـ لما علم الله مما وقع في نفس نبيّه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال له الرسول كما ورد في التنزيل: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ وهو ﷺ يحب أن تكون قد بانت منه لينكحها.

﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ يقول: وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها، لتتزوجها إن هو فارقها، والله مبدٍ ما تخفي في نفسك من ذلك».

ثم أخرج عن قتادة، قال: وكان يخفي في نفسه وُدّ أنه طلقها.

---

(١) سورة يوسف ٢٣.
(٢) سورة الأحزاب ٣٧.

وأخرج عن ابن زيد: قال: كان النبي ﷺ قد زوَّج زيد بن حارثة زينب بنت جحش، ابنة عمته، فخرج ﷺ يوماً يريده، وعلى الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر، وانكشفت، وهي في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي ﷺ، فلما وقع ذلك كرهت[1] إلى الآخر، فجاء فقال: يا رسول الله، إني أريد أن أفارق صاحبتي، قال: ما لك؟ أرابك منها شيء؟ قال: لا، والله ما رابني منها شيء يا رسول الله، ولا رأيت إلا خيراً...».

﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ تخفي في نفسك: إن فارقها تزوجتها.

وأخرج عن علي بن حسين، ما يبعد تهمة حب النبي ﷺ لزينب، إذ قال: كان الله تبارك وتعالى أعلم نبيَّه ﷺ، أن زينب ستكون من أزواجه، فلما أتاه زيد يشكوها، قال كما ورد في التنزيل: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ قال الله: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾.

وقال ابن كثير ـ في تفسيره[2] ـ بعد أن أوجز قصة زيد وزواجه من زينب ومَكْثِها عنده قريباً من سنة أو فوقها، ثم وُقِعَ بينهما فجاء زيد يشكوها... ثم قال: ذكر ابن أبي حاتم وابن جرير ههنا آثاراً عن بعض السلف ـ رضي الله عنهم ـ أحببنا أن نضرب عنها صفحاً لعدم صحتها، فلا نوردها.

ثم ذكر عن ابن أبي حاتم، أن زيد بن جدعان، قال: سألني علي بن الحسين رضي الله عنهما: ما يقول الحسن في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ فذكرت له، فقال: لا، ولكن الله تعالى أعلم نبيَّه أنها ستكون من أزواجه قبل أن يتزوجها، فلما أتاه زيد رضي الله عنه ليشكوها إليه، قال، كما ورد في التنزيل: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ فقال: قد أخبرتك أني مزوِّجكها، وتخفي في نفسك ما الله مبديه. وهكذا روى عن السّدّيّ أنه قال نحو ذلك.

وأخرج السيوطي في تفسيره[3] من طريق عبد الرزاق، وعبد بن حميد، وابن

(١) هنا نقض بالرواية، أو خلط بين هذا وبين رواية زواجها من زيد.

(٢) ٣/ ٤٩٠.

(٣) ٥/ ٢٠٢، ٢٠٣.

جرير، وابن أبي حاتم، والطبراني عن قتادة مثلما أخرج عنه الطبري، قال: والنبي ﷺ يحب أن يطلِّقها ويخشى قالة الناس إن أمره بطلاقها...

وأخرج عن علي بن زيد بن جدعان، من طريق الترمذي وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في الدلائل، مثلما أخرج الطبري عنه، وفيه... ثم أعلم الله نبيَّه ﷺ أنها من أزواجه، فكان يستحي أن يأمر زيد بن حارثة بطلاقها...

ثم أخرج عن عكرمة ـ رضي الله عنه ـ من طريق عبد بن حميد وابن المنذر... أن النبي ﷺ دخل يوماً بيت زيد، فرآها، وهي بنت عمته فكأنها وقعت في نفسه.

وقد ذكر الإمام الرازي ـ في تفسيره[1] ـ «و﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾: من أنك تريد التزويج بزينب.

ثم قال في قوله: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾[2]: وفيه إشارة إلى أن التزويج من النبي عليه الصلاة والسلام، لم يكن لقضاء شهوة النبي ﷺ، بل لبيان الشريعة بفعل، فإن الشرع يستفاد من فعل النبي وقوله.

والحقيقة أنَّ ذِكْر الله عزَّ وجلَّ العلّة من التزويج يقطع ببطلان القول بأنه ﷺ وقع في قلبه حبها، لأن الله حقٌّ ولا يقول إلا الحقَّ المطابق للواقع.

ولو كانت علّة التزويج أنه أحبها، لقال الله ذلك، فقد هدّد الله نبيَّه وتوعَّده في القرآن وعاتبه؛ وحيث إن الله قد ذكر العلّة، فلا يصحُّ أبداً أن نتقوّل على الله تعالى، ونقوّله ما لم يَقُلْ.

**٩ ـ المثل الثالث، ما جاء عن داود عليه السلام:**

فقد قال ـ عند تفسير قوله تعالى: ﴿۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ

(١) ٢٥/٢١٢.
(٢) سورة الأحزاب ٣٧.

فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾[1].

قال: وقيل إنه عُنِيَ بالخصم في هذا الموضع ملكان، وخرج في لفظ الواحد، لأنه مصدر مثل الزور والسفر ـ لا يثنى ولا يجمع، ﴿وَلَا تُشْطِطْ﴾ ولا تمل، ﴿وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾: وأرشدنا إلى قصد الطريق المستقيم.

ثم أخرج نحو تفسيره في ﴿وَلَا تُشْطِطْ﴾... عن السدي وابن زيد، وعن قتادة، ووهب بن منبه وقال في تفسير ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى﴾..: وهذا مثل ضربه الخصم المتسورون على داود محرابه له، وذلك أن داود كانت له ـ فيما قيل ـ تسع وتسعون امرأة، وكانت للرجل الذي أغزاه حتى قُتِلَ، امرأة واحدة، فلما قُتِلَ نكح ـ فيما ذكر ـ داود امرأته، فقال له أحدهما، كما رد في التنزيل: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى﴾ نقول: أخي على ديني. وقال عن ابن زيد في ﴿أَكْفِلْنِيهَا﴾ قال: أعطنيها، طلِّقها لي أنكحها، وخلِّ سبيلها، وعن وهب بن منبه: احملني عليها. ﴿وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ وعزني في الخطاب: أي صار أعزَّ مني في مخاطبتي إياه، لأنه إن تكلم فهو أبْيَنَ مني، وإن بطش كان أشدَّ مني، ثم أخرج نحو ذلك عن عبد الله، وابن عباس، وقتادة، ووهب بن منبه.

وعند قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾﴾ قال: واختلف في سبب البلاء الذي ابتلى به نبي الله داود ﷺ، فقال بعضهم: كان سبب ذلك أنه تذكّر ما أعطى الله إبراهيم وإسحق ويعقوب من حسن الثناء الباقي لهم في الناس، فتمنّى مثله، فقيل له: إنهم امتحنوا فصبروا، فسأل أن يبتلى كالذي ابتلوا، ويُعْطَى كالذي أعطوا إن هو صبر، وقال آخرون: بل كان ذلك لعارض كان عرض في نفسه، من ظن أنه يطيق أن يتمَّ يوماً لا يصيب فيه

---

(١) سورة ص.

حَوْبَة، فابتلى بالفتنة التي ابتلى بها في اليوم الذي طمع في نفسه بإتمامه من غير إصابة ذنب.

ثم أخرج عن الحسن، وأخرج من طريقين عن محمد بن إسحاق، عن بعض أهل العلم، عن وهب بن منبه اليماني، في كيفية الابتلاء والفتنة، وهو أن داود ـ عليه السلام ـ دخل محرابه ـ في اليوم الذي كان فيه الابتلاء ـ ثم قال: لا يدخلن محرابي عليَّ اليوم أحد حتى الليل، ولا يشغلني شيء عما خلوت حتى أمسي، ودخل محرابه ونشر زبوره يقرؤه، وفي المحراب كوّة تطلعه على ـ جُنَيْنَة أسفل منه، لرجل من بني إسرائيل، زوج المرأة التي أصاب فيها داود ما أصاب ـ فبينما هو جالس يقرأ زبوره، إذ أقبلت حمامة من ذهب حتى وقعت في الكوّة... فتصوبت إلى الجنينة، فأتبعها بصره أين تقع؟ فإذا المرأة جالسة تغسل، بهيئة، الله أعلم بها في الجمال والحسن والخلق.

فيزعمون أنها لما رأته نفضت رأسها فوارت به جسدها فيه، واختطفت قلبه، ورجع إلى زبوره ومجلسه، وهي من شأنه لا يفارق قلبه ذكرها، وتمادى به البلاء حتى أغزى زوجها، ثم أمر صاحب جيشه فيما يزعم أهل الكتاب أن يقدم زوجها للمهالك، حتى أصابه بعض ما أراد به من الهلاك، ولداود تسع وتسعون امرأة، فلما أصيب زوجها خطبها داود، فنكحها، فبعث الله إليه وهو في محرابه ملكين يختصمان إليه، مثلاً يضربه له ولصاحبه...

وفي رواية، وكان قد بعث زوجها على بعض جيوشه، فكتب إليه أن يسير إلى مكان كذا وكذا، فكان إذا سار إليه لم يرجع...

وفي رواية أخرى، أن زوجها كان بِمَسْلَحَةِ كذا وكذا، قال: فبعث إلى صاحب المسلحة أن يبعث أهربا (أوريا) إلى عدوّ كذا وكذا،... ففتح له... فبعثه للمرة الثالثة فقتل، قال: وتزوج امرأته.

ثم أخرج حديثاً عن يونس، عن ابن وهب، قال: أخبرني ابن لهيعة، عن أبي صخر، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، سمعه يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ثم أورد مثل الكلام السابق... ومن حسن الحظ، أن هذه

الروايات لا تنسب إلى داود إلا قتل الرجل ليأخذ زوجته. وعلى حين أن ما جاء في الإصحاح الحادي عشر من سفر صموئيل الثاني: (وأما داود فأقام في أورشليم)، (وكان في وقت المساء، أن داود قام عن سريره وتمشى على سطح بيت الملك، فرأى من على السطح امرأة تستحم، وكانت المرأة جميلة المنظر جداً، فأرسل داود رسلاً وأخذها فدخلت إليه، فاضطجع معها، وهي مطهرة من طمثها، وحبلت المرأة فأرسلت وأخبرت داود وقالت: إني حبلى).

ثم يقولون: إنه استدعى زوجها الجندي الذي كان في الحرب واسمه «أوريا» وأعطاه إجازة ليبيت معها فلا يفتضح الأمر، ولكن أوريا لم ترضَ نفسه أن يبيت مع زوجه وإخوانه في الميدان، فطلب داود من يوآب قائد الجيش أن يقدم أوريا إلى موطن الهلاك ويتخلى عنه حتى يقتل، وقتل أوريا وضمَّ داود المرأة إليه، وجاءه الملكان في صورة الخصمين وعنَّفاه على ما فعل.

وقد قال ابن كثير عند تفسير هذه الآيات[1]: قد ذكر المفسِّرون ههنا قصة، أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات، ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتِّباعه، ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثاً لا يصحُّ سنده، لأنه من رواية يزيد[2] الرقاشي، عن أنس رضي الله عنه. ويزيد وإن كان من الصالحين، لكنه ضعيف الحديث عند الأئمّة.

وأخرج السيوطي في الدرِّ نحواً مما أخرجه الطبري، عن ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس وعن عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، عن الحسن، وغيرهم.

ولكنه قال: وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، وابن جرير، وابن أبي حاتم بسند ضعيف عن أنس رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول... وهو الحديث الذي ردَّه ابن كثير.

---

(١) في تفسيره: ٤/ ٣١.

(٢) هو يزيد بن أبان، الرقاشي، البصري، قال النسائي وغيره: متروك، وقال الدَّارقُطني وغيره: ضعيف، حتى قال شعبة: لأن أزني أحبّ إلي من أن أحدث عن يزيد الرقاشي، ت ١١٠ ـ ١٢٠هـ. كما ذكره البخاري (ميزان: ٤/ ٤١٨، تهذيب: ١١/ ٣٠٩).

### ١٠ ـ رد الإمام الرازي:

وأما الإمام الرازي[١]، فقد بيّن أن للناس في هذه القصة أقوالاً:

الأول: ذكرها على وجه يدلُّ على صدور الكبيرة عنه، والثاني: دلالتها على الصغيرة، والثالث: بحيث لا تدلُّ على الكبيرة أو الصغيرة.

وذكر أن القول الأول، هو اتهامه بِعِشْقِ زوجة أوريا وسَعْيِهِ حتى قتله ثم تزوّجها، وهذا باطل من وجوه:

١ ـ أن أفسق الناس يستنكف أن تُنسب إليه، فكيف يليق بالعاقل أن ينسب ذلك إلى المعصوم.

٢ ـ حاصل القصة يرجع إلى أمرين مذمومين: قتل النفس بغير حق، وإلى الطمع في زوجته.

٣ ـ أن الله تعالى وصف داود قبل هذه القصة بعشر صفات حميدة، ووصفه بصفات كثيرة بعدها. كلُّ هذه الصفات تنافي وصفه عليه السلام بهذا الفعل المنكر وذلك العمل القبيح.

ومما قاله أيضاً لبطلان الرأي الأول، أن الله سبحانه قال له عقبها: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٢].

وهذا يدلُّ على كذب تلك القصة من وجوه:

أحدها: أن الملك الكبير إذا حكى عن بعض عبيده أنه قصد دماء الناس وأموالهم وأزواجهم، يقبح منه أن يفوضه بعد ذلك.

ثانيها: أن ذكر الحكم عقب الوصف يدلُّ على كون ذلك الحكم معلَّلاً بذلك الوصف، فلما حكى ما كان منه ثم أتبعه بجعله خليفة في الأرض ـ أشعر هذا بأن الموجب للخلافة هو إتيان تلك المنكرات، ومعلوم أن هذا فاسد.

---

(١) في تفسيره: ٢٦/١٨٩.

(٢) سورة ص ٢٦.

ثالثها: أن مقدمة الآية دالّة على مدح داود، وكذلك مؤخرتها، فلا يحسن أن يكون وسطها دالاً على القبائح.

رابعها: أن داود ـ عليه السلام ـ قال كما ورد في التنزيل: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فقد استثنى الذين آمنوا عن البغي، فلو وصفناه بالبغي، للزم أن يقال: إنه حكم بعدم الإيمان على نفسه، وهذا باطل.

خامسها: ما رُوِي عن سعيد بن المسيّب، أن علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ قال: من حدثكم بحديث داود على ما يرويه القصّاص جلدته مِائة وستين جلدة، وهو حدُّ الفرية على الأنبياء.

إلى غير ذلك من الأمور التي ذكرها.

وذكر في الوجه الثاني، أن يكون قد خطب على خطبة أخيه، فتلك صغيرة، مع أنه كان مألوفاً عندهم. ثم قال: وأما الاحتمال الثالث، وهو أن هذه القصة تأتي على وجه يوجب المدح والثناء عليه، وهو أن جماعة من الأعداء طمعوا في قتل نبيّ الله داود عليه السلام، ودخلوا عليه في يوم عبادته، ولكنهم وجدوا حوله من يمنعه منهم، فاختلقوا هذه الكذبة.

والأظهر من هذا عندي، أن يقال: إنهم كانوا جماعة متخاصمين على الحقيقة، وأن الحراس منعوهم من الدخول من الباب، فتسوَّروا المحراب.

ثم إنه وجَّه بعد ذلك ألفاظ الآية التي توحي بارتكابه الذنب، على نحو يبعد عنه كل تهمة. وبعد كلام طويل قال: فلنرجع إلى تفسير الآيات.

ثم بيَّن أن قوله تعالى: ﴿لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ فيه مسائل:

١ ـ أنهما كانا ملكين نزلا لينبِّها داود على قبح ما عمل، أو أنهما كانا إنسانين دخلا عليه، والمنكرون للأول يحتجون بأنهما لو كانا ملكين، لكانا كاذبين في قولهما خصمان، لأنه لا خصومة بين الملائكة، ولكانا، كذلك، كاذبين في قولهما ﴿بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾؛ والكذب على الملك غير جائز».

وأجاب المجيزون، بأنهما قالا ذلك على سبيل التمثيل. وأجيب بأن ذلك يقتضي العدول عن ظاهر اللفظ، وهو على خلاف الأصل، فكونهما رجلين هو الصواب. وفنَّد حجج القائلين بأنهما كانا ملكين.

ووضح سبب الاستغفار ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ وهو أن داود ـ بعدما عفا عن هؤلاء المعتدين المتسوِّرين ـ ربما داخله العجب، فاستغفر ربه عن تلك الحالة، وأناب إلى الله، واعترف بأن إقدامه على ذلك الخير ما كان إلا بتوفيق الله، فغفر الله له ذلك، أو لعلَّ القوم تابوا إلى الله وطلبوا منه أن يستغفر لهم، أو لعلَّه همَّ بإيذاء القوم، ثم عدل عن ذلك لعدم وجود دليل قاطع على جريمتهم...[1].

ثم بيّن أن ختام القصة ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾ مناسب لما ذهب إليه، حيث إن المدح يحسن في حقٍّ من صدر منه عمل كثير في الخدمة والطاعة.

## ١١ ـ مثل لما ذكر عن سليمان ـ عليه السلام ـ:

ـ ومن الإسرائيليات ـ كذلك ـ ما ذكره ابن جرير عن سليمان عليه السلام، وأن الشيطان تمثّل به فترة من الزمن، لأن ملك سليمان كان في خاتمه، وقد أورد ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَـٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾﴾[2]، حيث أخرج عن السّدّيّ، أن ملك سليمان كان في خاتمه، وأنه كانت له مِائة امرأة، لا يأتمن منهن إلا واحدة يقال لها «جرادة» وأنه كان إذا دخل إلى الخلاء أعطاها الخاتم، فأعطاها الخاتم ودخل المخرج، فجاء الشيطان في صورة سليمان وأخذ الخاتم... ومكث الشيطان يحكم بين الناس أربعين يوماً...

---

(١) ويرى البعض أن سبب استغفاره أنه تعجّل في الحكم قبل أن يسمع حجة الطرف الآخر، ورُدَّ بأن مثل ذلك لا يفوت على داوود. وأحسن من هذا أن يقال: إنه استغفر ربه، لأنه فزع بدخولهما على هذا النحو وخاف، والأحرى بمن كان نبيّ الله مثله أن يكون شديد الوثوق بالله، فلا يخاف شيئاً وهو بحضرته سبحانه وتعالى.

(٢) سورة ص.

فقد علّق ابن كثير[1] على مثل هذا القول: وهذه كلُّها من الإسرائيليات، ومِنْ أنكرها ما قاله ابن أبي حاتم... عن ابن عباس، ثم ذكر مثلما أخرج الطبري عن السدي، ثم قال في نهاية القصة: إسناده إلى ابن عباس، رضي الله عنه، قويّ؛ ولكن الظاهر أنه إنما تلقّاه ابن عباس، رضي الله عنه، إن صحَّ عنه، من أهل الكتاب، وفيهم طائفة لا يعتقدون نبوّة سليمان عليه السلام فالظاهر أنهم يكذبون عليه.

## ١٢ ـ رأي ابن جرير فيما نسب إلى الرسل من معصية:

يعلِّل ابن جرير، رحمه الله، لقبوله مثل هذه المرويات بقوله[2]: فإن قال قائل: وكيف يجوز أن يوصف يوسف بمثل هذا وهو لله نبي؟ قيل: إن أهل العلم اختلفوا في ذلك.

فقال بعضهم: كان ممن ابتلى من الأنبياء بخطيئة، فإنما ابتلاه الله بها، ليكون من الله عزَّ وجلَّ على وجل إذا ذكرها، فيجد في طاعته إشفاقاً منها، ولا يتّكل على سعة عفو الله ورحمته.

وقال آخرون: بل ابتلاهم الله بذلك، ليعرِّفهم موضع نعمته عليهم، بِصَفْحِهِ عنهم وتَرْكِهِ عقوبتهم عليه في الآخرة.

وقال آخرون: بل ابتلاهم الله بذلك، ليجعلهم أئمّة لأهل الذنوب في رجاء رحمة الله، وترك الإياس من عَفْوِهِ عنهم إذا تابوا.

## ١٣ ـ صحة السند لا تستوجب صحة المتن:

ونظراً لما نجده، في أحايين كثيرة، من إسناد صحيح أو جيّد لهذه المرويات، ومع ذلك نجد من العلماء من لا يقبل متونها، بل يردُّها بإصرار،

---

(١) في تفسيره: ٤/٣٥.
(٢) في تفسيره: ١٢/١٨٢.

ولربما تركها موردها ـ مع مخالفته إياها ـ للقرّاء من بعده، ونظراً لما نجده، كذلك، من ضعف في بعضها، ومع ذلك فلم ينبّه إليه الإمام الطبري، مع علمه الواسع بأحوال الرواة، فإني أقول: إنه لا غرابة في ذلك، بناء على هذه القاعدة في أصول علم الحديث.

فقد قال الإمام الصنعاني: في «توضيح الأفكار»: ١/ ٢٣٤:

«والحاصل أنه لا تلازم بين الإسناد والمتن، إذ قد يصحُّ السند أو يحسن، لاجتماع شروطهما، ولا يصحُّ المتن لشذوذ أو علّة، وقد لا يصحُّ السند ويصحُّ المتن من طرق أخرى».

وقال الإمام النواوي[١]: «قد يصحُّ أو يحسن الإسناد دون المتن، لشذوذ أو علّة».

وقال ابن القيِّم في كتابه «الفروسية»، ص ٦٤:

«وقد عُلم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث، وليست موجبة لصحة الحديث، فإن الحديث إنما يصحُّ بمجموع أمور منها:

ـ صحة سنده، وانتفاء علَّته، وعدم شذوذه أو نكارته، وألا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذّ عنهم».

والشذوذ عند علماء الحديث هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. والعلّة، هي شيء خفي يقدح في صحة الحديث وسلامته.

وعلى ذلك، فليس من المستغرب ـ إذاً ـ أن ينقد العلماء متوناً صحَّت أسانيدها، فقد يكون بها شذوذ أو علّة.

ولو نظرنا إلى ما رُوي مما يقدح في عصمة الأنبياء نجد به الشذوذ،

---

(١) تدريب الراوي: شرح تقريب النواوي، للسيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف: ١/ ١٦١، دار الكتب الحديثة بمصر.

لمخالفته الثابت الموثوق به من أدلّة العصمة، ونجد به، كذلك، علّة، تكمن في أن حدوث المعصية منهم يقدح في العصمة، ويوهن الثقة بهم، وينافي الغرض من إرسالهم، إذ يدفع بعض الناس إلى الوقوع في المعاصي، متذرعاً بما حصل منهم.

وليس من المستغرب، كذلك، أن نجد مرويات ضعف سندها، فقد يقوى من طرق أخرى.

## عنايته بالقراءات

### ١ ـ علمه بها:

كان ابن جرير ـ رحمه الله ـ من أعلم الناس بالقراءات، وكتابه هذا مرجع مهم فيها، ومصدر من مصادرها، فقد جاء في معجم الأدباء: ١٨/ ٦٤ عن كتاب التفسير: وذكر جملاً من القراءات واختلاف القراءة.

وقد ألّف ابن جرير في القراءات كتاباً، سمّاه كتاب الفصل بين القرّاء، ذكر فيه اختلاف القرّاء في حروف القرآن[١]، وهو من جيّد الكتب، وفصَّل فيه أسماء القرّاء بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وغيرها، وفيه من الفصل بين كلِّ قراءة، فيذكر وجهها وتأويلها، والدلالة على ما ذهب إليه كلُّ قارئ لها، واختياره الصواب منها، والبرهان على صحة ما اختاره.

وجاء في معجم الأدباء، أيضاً، ص ٤٠: وحدَّث أبو علي: الحسن بن علي الأهوازي[٢] المقرئ في كتاب الإقناع في إحدى عشرة قراءة، قال: كان أبو

---

(١) يقصد بالحروف أوجه القراءات، من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ (الحج: ١١) أي على وجه واحد هو السواء.

(٢) الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد، أبو علي، صاحب التصانيف، مقرئ الشام (ت ٤٤٦هـ) (ميزان: ٢/ ٥١٢).

جعفر الطبري عالماً بالفِقْه... إلى أن قال: وله في القراءات كتاب جليل كبير، رأيته في ثماني عشرة مجلدة، إلا أنه كان بخطوط كبار، ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشواذ، وعلَّل ذلك وشرحه، واختار منها قراءة لم يخرج بها عن المشهور.

ثم جاء في ص ٦٨: وكتابه في القراءات يشتمل على كتاب أبي عبيد: القاسم ابن سلام[1]. ولا غَرْوَ أن يهتم الطبري بالقراءات كلَّ هذا الاهتمام، وذلك لإيمانه العميق بحديث رسول الله ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»[2]، وقد تكلم في مقدمة تفسيره عن ذلك، كما أن القراءات من أوجه البيان لمعاني القرآن الكريم.

**٢ ـ أثرها في تفسيره:**

يجد القارئ في تفسيره أثراً واضحاً للقراءات، فلا تكاد تمرُّ آية لها وجهان، أو أكثر في القراءات، إلا وذكرها ونوّه إلى الأرجح منها.

ومن ذلك، قراءة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[3]، يقول في تفسيرها: أي بعد حقبة من الدهر، أو بعد حين، أو بعد سنين.

ثم يقول: هذا التأويل على قراءة من قرأ ﴿بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ بضمِّ الألف وتشديد الميم، وهي قراءة القرّاء في أمصار الإسلام، ثم يقول:

وقد روى عن جماعة من المتقدمين أنهم قرأوا ذلك «بعد أمة» بفتح الألف، وتخفيف الميم وفتحها، بمعنى بعد نسيان، وذكر بعضهم أن العرب تقول من ذلك: أمَهَ الرجل يأمَهُ أَمَهاً، إذا نَسِيَ، وكذلك تأوله من قرأ ذلك كذلك.

---

(١) القاسم بن سلام البغدادي اللغوي الفقيه، صاحب المصنفاتِ، (ت ٢٢٤ ـ ٢٢٥هـ) (تذكرة الحفاظ: ٢/ ٦٠٥).
(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده: ٢/ ٣٣٢. وأبو داوود ـ وتر. والبخاري ـ فضائل القرآن.
(٣) سورة يوسف ٤٥.

ثم ذكر من قرأوها كذلك، وهم: ابن عباس، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد، والضّحاك.

وقد ذُكر فيها قراءة ثالثة، وهي عن مجاهد: «وادّكر بعد أمه» مجزومة الميم مخففة، وكأن قارئ ذلك كذلك، أراد به المصدر من قولهم: أمِهَ يأْمَهُ أمْها. وقد أشار ابن كثير ـ في تفسيره: ٢/ ٤٨٠ ـ إلى ذلك إشارة خفيفة، حيث قال: فعند ذلك تذكّر بعد أمّة، أي مدّة، وقرأ بعضهم «بعد أَمْهٍ» أي بعد نسيان.

ونقل السيوطي ـ في تفسيره: ٤/ ٢١ ـ كلَّ هذه الأوجه عن الطبري.

ومن ذلك، أيضاً، ما ورد في قراءة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ قَالَ ٱنفُخُواْۖ﴾[1]. فقد أخرج عن إبراهيم، أنه قرأها «الصَّدَفين» منصوبة الصاد والدال، وقال: بين الجبلين؛ وللعرب في الصدَفين لغات ثلاث، وقد قرأ بكلٍّ واحدة منها جماعة من القرّاء: الفتحُ في الصاد والدال، وذلك قراءة عامَّة أهل المدينة والكوفة، والضمُّ فيهما، وهي قراءة أهل البصرة، والضمُّ في الصاد وتسكين الدال، وذلك قراءة بعض أهل مكة والكوفة.

ثم قال: والفتح في الصاد والدال أشهر هذه اللغات، والقراءة بها أعجب إليَّ، وإن كنت مستجيز القراءة بجميعها، لإتقان معانيها، وإنما أخذت الفتح فيهما لما ذكرت من العلّة. ولم يُشِرْ ابن كثير إلى مثل هذه القراءة.

وأشار السيوطي ـ في الدر: ٤/ ٢٥١ ـ إلى اثنين منها، فقد أخرج عن إبراهيم النخعي، أنه كان يقرأ بين الصدفين بفتحتين، وعن الحسن، أنه كان يقرؤها بضمَّتين.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ﴾[2].

فقد قال: اختلف القرّاء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ﴾ فقرأ عامَّة

---

(١) سورة الكهف ٩٦.
(٢) سورة سبأ ١٢.

قرّاء الأمصار ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ﴾ بنصب الريح، بمعنى: ولقد آتينا داود منا فضلاً، وسخَّرنا لسليمان الريح.

وقرأ ذلك عاصم «ولسليمان الريح» رفعاً بحرف الصفة: إذ لم يظهر الناصب ثم قال: والصواب من القراءة في ذلك عندنا، النصب، لإجماع الحجة من القرّاء عليه ولم يَرِدْ عن ابن كثير إشارة لمثل هذه القراءة.

وذكر السيوطي ـ في تفسيره: ٥/٢٢٧ ـ قراءة الرفع، حيث أخرج من طريق عبد بن حميد وابن جرير عن عاصم رضي الله عنه، أنه قرأ «ولسليمان الريح» برفع الحاء.

ومن ذلك، كذلك، ما ورد في قراءة قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ۝٤٠﴾[1].

فقد قال الطبري ـ في تفسيره: ٢٦/٤٣٨ ـ: واختلفت القرّاء في قراءة قوله تعالى ﴿وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ ۝٤٠﴾ فقرأته عامَّة قرّاء الحجاز والكوفة، سوى عاصم والكسائي «إدبارَ السجودِ» بكسر الألف، على أنه مصدر أدبر يُدبر إدباراً، وقرأه عاصم والكسائي وأبو عمرو «أَدْبارَ» بفتح الألف، على مذهب جمع دُبُر وأدبار. ثم قال: والصواب عندي الفتح، على جمع دُبر.

ولم يذكر ابن كثير شيئاً عن هذه القراءة. وكذلك السيوطي.

### ٣ ـ ما يؤخذ على الطبري في القراءات:

لقد أخذ البعض على الإمام الطبري ردَّه لقراءات متواترة، كما في هذين المثالين الأخيرين فقد ذكر الدكتور لبيب سعد ـ في كتابه: دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسِّر ـ أن قراءة «الريح» بالرفع، هي على الابتداء، والخبر متعلق الجار والمجرور، ويكون «الريح» على حذف مضاف، أي تسخير الريح، أو على إضمار الخبر، أي الريح مسخَّرة[2].

---

(١) سورة ق.

(٢) جاء في البحر المحيط: ٧/٢٦٤، أن الرفع قراءة أبي بكر، وأن الحسن وأبا حيوة وخالد بن إلياس قرأوا «الريح» بالرفع جميعاً.

ويقول مكي بن أبي طالب في قراءة الرفع تلك: وحسن ذلك، لأن الريح لما سخَّرت له صارت كأنها في قبضته، إذ عن أمره تسير، فأخبر عنها أنها في ملكه، إذ هو مالك أمرها في سيرها[١].

وذكر، كذلك في المثل الثاني، أن قراءة «وإدبار» تواترت عند نافع، وابن كثير، وحمزة، وأبي جعفر، وخلف[٢]، ثم قال: ومع أن الوجهين صحيحان ومتواتران، فإن الطبري، عفا الله عنه، يبخس التواتر حقَّه ويرمي بالخطأ مجموعة الأئمّة الذين يقرأون بكسر الهمزة.

## اتّباعه مذهب الجماعة

### ١ ـ حرصه على ذلك:

كان رحمه الله يتَّبع مذهب أهل السنّة والجماعة لا يحيد عنه مهما كانت الصعاب، جاء في معجم الأدباء: ١٨/ ٨١، عن عبد العزيز بن محمد الطبري، أنه قال: كان أبو جعفر في جلِّ مذاهبه إلى ما عليه الجماعة من السلف، وطريق أهل العلم المتمسِّكين بالسنن، شديداً عليه مخالفتهم، ماضياً على منهاجهم، لا تأخذه في ذلك ولا في شيء لومة لائم.

ما تحمَّله في سبيل ذلك:

وقد لاقى الطبري مشقة لمخالفته رأياً خالف الجماعة، ومن ذلك كما ذكر ياقوت: ١٨/ ٥٨، أن الطبري ينكر على بعض الحنابلة تفسيرهم المقام المحمود، في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝٧٩﴾[٣]، بأن يجلسه معه على العرش، وينفي رواية مثل ذلك عن الإمام أحمد، رضوان الله عليه، أو عن أحد يعوِّل عليه من أصحابه، وقد قال: وأما حديث الجلوس على العرش، فمحال، ثم أنشد:

---

(١) انظر س ١٣٠ من كتابه، طبع دار المعارف، وقد أرجع ذلك إلى الإتحاف، ص ٣٦٨، والنشر ٢/ ٣٥٦ وغيرها.

(٢) عزا ذلك إلى: النشر: ٢/ ٣٧٦، الإتحاف ٣٩٨، والسبعة ٦٠٧. انظر ص ١٣٥ من كتابه.

(٣) سورة الإسراء.

سبحانَ مَنْ ليسَ لهُ أنيسْ　　ولا لهُ في عرشِهِ جَليسْ

فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث، وثبوا ورموه بمحابرهم، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره، فرموا داره بالحجارة، حتى صار على بابه كالتلِّ العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة ـ في جماعة ـ مِن الجند، يمنع عنه العامة، ووقف على بابه يوماً إلى الليل، وأمر برفع الحجارة عنه.

ثم أمر نازوك بمحوِ ذلك البيت، وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث:

لأَحْمَدَ مَنْزِلٌ لا شكَّ عالٍ　　إذا وافَى إلى الرحْمٰنِ وافِدْ

فَيُدنيهِ ويُقْعِدُهُ كَريماً　　علَى رُغْمٍ لَهُمْ في أنْفِ حاسِدْ

على عرشٍ يُغَلِّفُهُ بِطيبٍ　　على الأكبادِ من باغٍ وعانِدْ

لهُ هذا المقامُ الفردُ حقًّا　　كذاكَ رواهُ ليثٌ عنْ مُجاهِدْ

وقد أخرج ابن جرير ـ في تفسيره: ١٥/ ١٤٥ ـ رواية عن مجاهد، قال في المقام المحمود: يجلسه معه على عرشه، وقد أخرج عنه قبل ذلك، أنه الشفاعة.

ثم قال: وأولى القولين في ذلك بالصواب، ما صحَّ به الخبر عن رسول الله ﷺ، وأخرج عن أبي هريرة من طريقين، أن النبي ﷺ، لما سئل عنها، قال: هي الشفاعة.

ثم أخرج مثله، أيضاً، عن كعب بن مالك، وعبد الله بن عمر[1]، وعن علي بن الحسين.

**٢ ـ اتهامه بالرفض:**

وعلى الرغم من أنه على مذهب الجماعة، فقد جاء، عنه، في ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٩٩: ثقة صادق، فيه تشيُّع يسير، وموالاة لا تضرّ، ثم قال: أقذع أحمد بن علي السليماني الحافظ فقال: كان يضَع للروافض، كذا قال

---

(١) البخاري: كتاب التفسير ـ تفسير سورة الإسراء.

السليماني، وهذا رجم بالظن الكاذب، بل ابن جرير من كبار أئمّة الإسلام المعتمدين، وما ندَّعي عصمته من الخطأ، ولا يحلُّ لنا أن نؤذيه بالباطل والهوى، فإن كلام العلماء بعضهم في بعض، ينبغي أن يتأتّى فيه، ولا سيما في مثل إمام كبير، فلعلَّ السليماني أراد الآتي: وهو محمد بن جرير بن رستم، أبو جعفر الطبري، رافضي له تواليف. وذكر المحقق بهامش الصفحة، أن في نسخة أخرى رُمِزَ لها بـ «ل» عن الذهبي: ولو حلفت أن السليماني ما أراد إلا الآتي، لبررت.

### ٣ ـ نفي التشيع عنه:

وقد رأيت أن السبيل إلى ذلك النفي هو تفسيره، فعمدت إلى ثلاث آيات: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾، ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ الآية...

وذلك، لأن الشيعة يقولون بجواز نكاح المتعة، ويقولون بمسح الأرجل في الوضوء، ويقولون بأن الآية الثالثة نزلت في شأن علي بن أبي طالب، كرَّم الله وجهه، حين جاءه سائل وهو راكع فأعطاه خاتمه.

#### أ) موقف الطبري من نكاح المتعة:

قال الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[1]. اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ فقال بعضهم معناه: فما نكحتم منهن فجامعتموهنّ، يعني من النساء

---

(١) سورة النساء ٢٤؛ والأجر هنا هو المهر، وقد ورد تسمية الأجر بالمهر في القرآن في عدة مواضع، هذه الآية، والتي تليها: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (المائدة: ٥)، وقوله جلّ وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الممتحنة: ١٠)، (انظر الناسخ والمنسوخ للنحاس: تحقيق د. محمد عبد السلام ٣٢٣)، وسر تسمية المهر بالأجر، الإشعار بأن الزوج لم يملك عين الزوجة ولا بضعها بدفعه مهراً لها، ولأنه في مقابل المنفعة؛ وللإسراع بدفعه.

﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ يعني صدقاتهن، فريضة معلومة[1]. ثم أخرج ذلك عن: ابن عبّاس، يقول: إذا تزوج الرجل منكم المرأة، ثم نكحها مرة واحدة، فقد وجب صداقها كلُّه، والاستمتاع: هو النكاح، وهو قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ وأخرج مثل ذلك عن الحسين، ومجاهد، وابن زيد، فقد قال في قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم﴾ الآية: قال: هذا النكاح، وما في القرآن، إلّا نكاح، إذا أخذتها واستمتعت بها، فأعطِها أجرها: الصداق، فإن وضعت لك منه شيئاً فهو لك سائغ، فرض الله عليها العِدّة، وفرض لها الميراث، قال: والاستمتاع: هو النكاح هٰهنا إذا دخل بها. وقال آخرون: بل معنى ذلك: فما تمتعتم به منهن بأجر تمتّع اللذة، لا بنكاح مطلق على وجه النكاح الذي يكون بِوَلِيٍّ وشهود ومهر.

وأخرج ذلك عن السّدّيّ، ومجاهد، وابن عباس، من عدة طرق، وقتادة، والحكم، وسعد بن جبير ثم قال: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب، تأويل من تأوّله: فما نكحتموه منهن، فآتوهنّ أجورهنّ، لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء، على غير وجه النكاح الصحيح، أو المُلك الصحيح على لسان رسول الله ﷺ.

فقد حدّثنا ابن وكيع، قال: ثنى أبي، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال: ثنى الربيع بن سترة الجهني، عن أبيه، أن النبي ﷺ، قال: «استمتعوا من هذه النساء»[2] والاستمتاع عندنا يومئذٍ: التزويج. وقد دللنا، على أن المتعة على غير النكاح الصحيح، حرام في غير هذا الموضع من كتبنا، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع. وأما ما رُوِيَ عن أُبيّ بن كعب وابن عبّاس من قراءتهما: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ «إلى أجل مسمًّى»، فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين، وغير جائز لأحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئاً لم يأتِ به الخبر القاطع العذر عمّن لا يجوز خلافه.

---

(١) من المعلوم شرعاً أن العقد يوجب نصف المهر، لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧). وأما الدخول أو الاستمتاع، فإنه يوجب المهر كله، ويجوز التراضي بعد ذلك بزيادة المهر أو نقصانه.

(٢) مسند الإمام أحمد: ٣/٤٠٥، وابن ماجه والدارمي ـ نكاح.

**ب) رأيه في غسل الرجلين في الوضوء:**

قال الطبري في تفسيره قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[1].

اختلف القرّاء في قراءة ذلك، فقرأ جماعة من قرّاء الحجاز والعراق ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ نصباً، فتأويله: إذا قمتم إلى الصلاة، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين، وامسحوا برؤوسكم.

وإذا قرئ كذلك، كان من المؤخر الذي معناه التقديم، وتكون الأرجل منصوبة عطفاً على الأيدي، وتأويل قارئو ذلك، أن الله جلَّ ثناؤه، إنما أمر عباده بغسل الأرجل دون المسح؛ ثم أخرج عن أبي قلابة أن رجلاً صلّى وعلى ظهر قدمه موضع ظفر، فلما قضى صلاته قال له عمر: أَعِدْ وضوءك وصلاتك.

ثم أخرج عن ابن مسعود، وعن المغيرة بن حنين، ومصعب بن سعيد، والقاسم، وإبراهيم عن عمر رضي الله عنه، وعن الحارث عن علي، وابن عباس، وعروة، وعبد الله، والسّدّيّ، والأعمش، وغيرهم نحو ذلك.

وقرأ ذلك من قرّاء الحجاز والعراق ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بخفض الأرجل، وتأوّل قارئو ذلك كذلك، أن الله إنما أمر عباده بمسح الأرجل في الوضوء دون غسلها وجعلوا الأرجل عطفاً على الرأس، فخفضوها لذلك.

ثم أخرج هذا عن ابن عباس، وأنس، وعكرمة، وأبي جعفر، والشعبي، وعامر، وقتادة، وعلقمة، وغيرهم، ثم قال:

والصواب من القول عندنا في ذلك، أن الله أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمُّم، وإذا فعل ذلك بهما المتوضِّئ، كان مستحقاً اسم ماسح غاسل، لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، ومسحهما: إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل، فهو غاسل ماسح...

---

(١) سورة المائدة ٦.

فهو يرى أن غسل الرِّجل دون إمرار اليد عليها ليس بكافٍ، فلا بدَّ من الأمرين معاً، وقد أخرج ما يؤيد رأيه هذا عن ابن عمر، وطاوس، إذ سئل عن رجل يتوضّأ، ويُدخل رجليه في الماء قال: ما أعد ذلك طائلاً.

ثم أخذ يعضد ذلك بأدلّة منطقية معقّدة، تدلُّ على تمكُّن في اللغة وعمق في الفهم، وثنى بإخراج أحاديث عن رسول الله ﷺ، توجب غسل الرجلين في الوضوء بعناية، مثل: «ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار»[1]، «ويل للعراقيب من النار»[2]، «ويل للعقب من النار»[3]. وهذه الأحاديث رواها: أبو هريرة، عائشة، جابر، معيقيب، عبد الله بن عمرو، أبو يحيى: مولى عبد الله بن عمرو، أبو أمامة، وقد أخرجه عن كلٍّ منهم من طرق عدة.

**ج) ما ذكره في تفسير آية المائدة:**

قال رحمه الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾[4]: يعني تعالى ذكره أن ليس لكم أيها المؤمنون ناصر إلا الله ورسوله والمؤمنون، الذين صِفَتُهم ما ذكر تعالى ذكره؛ فأمّا اليهود والنصارى الذين أمركم الله أن تبرأوا من ولايتهم، ونهاكم أن تتخذوا منهم أولياء، فليسوا لكم أولياء ولا نصراء، بل بعضهم أولياء بعض، ولا تتّخذوا منهم وليًّا ولا نصيراً، وقيل: إن هذه الآية نزلت في عبادة بن الصامت في تبرُّئه من ولاية يهود بني قينقاع وحلفهم، إلى رسول الله ﷺ، والمؤمنين.

ثم أخرج عن إسحاق بن يسار عن عبادة بن الصامت، لما حاربت بنو قينقاع رسول الله ﷺ، مشى عبادة بن الصامت إلى رسول الله ﷺ، وكان أحد بني عوف بن الخزرج، فخلعهم إلى رسول الله ﷺ، وتبرَّأ إلى الله وإلى رسوله من حلفهم، وقال: أتولّى الله ورسوله والمؤمنين، وأبَرَّأ من حلف الكفار وولايتهم،

(١) الترمذي: طهارة مسند الإمام أحمد: ٤/ ١٩١.
(٢) مسند الإمام أحمد: ٢/ ٢٠١.
(٣) البخاري ـ وضوء ـ ومسلم ـ طهارة، ومسند الإمام أحمد: ٢/ ٢٨٢.
(٤) سورة المائدة.

ففيه نزلت، هذه الآية، لقول عبادة أتولّى الله ورسوله والذين آمنوا، وتبرُّئه من بني قينقاع وولايتهم. والآية التي بعدها.

وأخرج نحو ذلك عن عطية بن سعد، وعن ابن عباس. ثم بيَّن أن أهل التأويل اختلفوا في المعنى بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾. فقال بعضهم: عنى به علي بن أبي طالب، وقال بعضهم: عنى به جميع المؤمنين. ثم أخرج عن السّدّيّ، أن علياً مرَّ به سائل وهو راكع في المسجد، فأعطاه خاتمه.

وعن أبي جعفر وعتبة بن أبي حكيم، أنها نزلت في عليّ. ولم يعقِّب على ذلك بترجيح قول على قول، اكتفاء بما قدَّمه في تأويل الآية.

**٤ ـ نفي الرفض عنه، لقوله برؤية الله:**

قال ابن جرير، رحمه الله، في تفسير قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[١] اختلف أهل التأويل في معنى الحسنى والزيادة اللتين وعدهما المحسنين من خلقه، فقال بعضهم: الحسنى: هي الجنة، جعلها الله للمحسنين من خلقه جزاء، والزيادة عليها النظر إلى الله تعالى.

وأخرج ذلك عن أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، فقد قال: النظر إلى وجه الله تعالى. وأخرجه، كذلك، عن: عامر بن سعد، حذيفة، أبي إسحاق، أبي موسى الأشعري عن رسول الله ﷺ، عبد الرحمن بن أبي ليلى، الحسن، قتادة، كعب بن عجرة وأبيّ بن كعب عن الرسول ﷺ[٢]، عليّ، كرَّم الله وجهه.

وقال آخرون: الحسنى: واحدة من الحسنات بواحدة، والزيادة: التضعيف إلى تمام العشر. وأخرج ذلك عن ابن عبّاس، وعلقمة بن قيس، والحسن، ومجاهد، قال: وزيادة مغفرة ورضوان وقال آخرون: الزيادة: ما أعطوا في الدنيا، فقد أخرج عن ابن زيد: ما أعطاهم في الدنيا لا يحاسبهم به يوم

---

(١) سورة يونس ٢٦.

(٢) رواه مسلم عن صهيب، ورواه الترمذي، وابن ماجه وأحمد في مسنده: ٤/ ٣٣٣.

القيامة. ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يقال: إن الله تبارك وتعالى وعد المحسنين من عباده على إحسانهم الحسنى، أن يجزيهم على طاعتهم إيّاه الجنّة، وأن تبيَضَّ وجوههم، ووعدهم مع الحسنى الزيادة عليها، ومن الزيادة على إدخالهم الجنة، أن يكرمهم بالنظر إليه، وأن يعطيهم غرفاً من لآلئ، وأن يزيدهم غفراناً ورضواناً... «وزيادة»: الزيادات على الحسنى، فلم يخصّص منها شيئاً دون شيء، وغير مستنكر من فضل الله أن يجمع ذلك لهم، بل كلُّه مجموع إن شاء الله. فأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يعمَّ كما عمّه عزَّ ذكره.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴿٣٥﴾﴾[1]: وقيل: إن ذلك المزيد: النظر إلى الله جلَّ ثناؤه.

وأخرج ذلك عن أنس في حديث مطوَّل، وعنه عن النبي ﷺ[2]، من عدة طرق، وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[3]: اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك، أنها تنظر إلى ربها.

وأخرج هذا عن عكرمة، وإسماعيل بن أبي خالد، وأشياخ من أهل الكوفة، والحسن، فقد قال: تنظر إلى الخالق، وحُقَّ لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق، وعن عطية العوفي، قال: هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره محيط بهم، فذلك قوله جلَّ وعلا: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[4].

وقال آخرون: بل معنى ذلك أنها تنتظر الثواب من ربها.

وأخرج ذلك عن مجاهد، من عدة طرق.

---

(١) سورة ق.
(٢) ذكر ابن كثير أن مسلماً أخرج مثله عن صهيب بن سنان الرمي.
(٣) سورة القيامة.
(٤) سورة الأنعام/١٠٣.

وأخرج عن مجاهد، عن أبي عمر، وعن أبي الصهباء الموصلي: وإن أرفع أهل الجنة منزلة، لَمَنْ ينظِر إلى وجه الله بكرة وعشية. ثم قال:

وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب، القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة، من أن معنى ذلك: تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ... فعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منزلة، لمن ينظر في ملكه ألفي سنة، قال: وإن أفضلهم منزلة، لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين، قال: ثم تلا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[1] قال: بالبياض والصفاء، قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ قال: تنظر كل يوم في وجه الله عزّ وجلّ، وفسر آية المطففين: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ بقوله: ينظرون إلى ما أعطاهم الله من الكرامة والنعيم، والحبرة في الجنان. وليس في هذا نَفْيٌ للرؤية لأنه لا تنافي بين الأمرين.

وبهذا كلِّه يبطل ما يقال عن الطبري بأنه كان شيعياً أو من الروافض، على أن عبارة الذهبي «فيه تشيُّع يسير وموالاة لا تضر» يفهم منها أنه ميال لأهل البيت شغوف بحبهم، وهذا أمر يشترك فيه جلُّ المسلمين، بل إن شئت فَقُلْ كلُّهم.

**٥ ـ نقده للقدرية:**

جاء في تفسيره: ١/ ٨٤، عند تفسيره آخر الفاتحة: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وهم اليهود والنصارى: فإن قال قائل: أوليس، الضلال، أيضاً من صفة اليهود؟ قيل: بلى، فإن قال: فكيف خصَّ النصارى بهذه الصفة، وخصّ اليهود بما وصفهم به، من أنهم مغضوب عليهم؟ قيل: إن كلا الفريقين ضلّال مغضوب عليهم، غير أن الله جلَّ ثناؤه وَسَمَ كلَّ فريق منهم من صفته لعباده، لما يعرفونه به إذا ذكره لهم أو أخبرهم عنه، ولم يَسِمْ واحداً من الفريقين إلا بما هو له صفة على حقيقته، وإن كان له من صفات الذمِّ زيادات عليه.

---

(١) مسند الإمام أحمد: ٢/ ١٣، ٦٤.

وقد ظنّ بعض أهلِ الغباء من القدرية أن في وصف الله جلَّ ثناؤه، النصارى بالضلال، بقوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وإضافته الضلال إليهم دون إضافة إضلالهم إلى نفسه، وتركه وصفهم بأنهم المضلَّلون، كالذي وصف به اليهود، أنهم المغضوب عليهم ـ دلالة على صحة ما قاله إخوانهم من جهلةِ القدرية، جهلاً منه بِسَعَةِ كلام العرب، وتصاريف وجوهه. ولو كان الأمر على ما ظنه الغبي الذي وصفنا شأنه، لوجب أن يكون شأن كل موصوف بصفة، أو مضاف إليه فعل، لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره، وأن يكون كلُّ ما كان فيه من ذلك لغير سبب، فالحقُّ فيه أن يكون مضافاً إلى مسبِّبه؛ ولو وجب ذلك، لوجب أن يكون خطأً قول القائل: تحركت الشجرة إذا حرَّكتها الرياح، واضطربت الأرض إذا حرَّكتها الزلزلة، وما أشبه ذلك.

وفي قول الله جلَّ ثناؤه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾[1] بإضافته الجَرْيِ إلى الفلك، وإن كان جَرْيُها بإجراء غيرها إياها ما يدلُّ على خطأ التأويل الذي تأوّله من وصفنا قوله في قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وادعائه أن في نسبة الله، جلَّ ثناؤه، الضلال إلى من نسبها إليه من النصارى، تصحيحاً لما ادَّعى المنكرون، أن يكون لله جلَّ ثناؤه في أفعال خلقه سبب من أجله وجدت أفعالهم، مع إبانة الله عن ذكره نصّاً في آيٍ كثيرة من تنزيله، أنه المُضِلُّ الهادي، فمن ذلك قوله جلَّ ثناؤه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾[2] فأنبأ جلَّ ذكره، أنه المضلُّ الهادي دون غيره. ولكن القرآن نزل بلسان العرب، على ما قد قدمنا البيان عنه في أول الكتاب، ومن شأن العرب، إضافة الفعل إلى من وجد منه، وإن كان مسببه غير الذي وجد منه أحياناً، وأحياناً إلى مسببه، وإن كان الذي وجد منه الفعل غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً، ويوجده الله جلّ ثناؤه عيناً منشأة، بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه، كسباً له، بالقوة منه عليه، والاختيار منه له، وإلى الله جلَّ ثناؤه، بإيجاد عينه وإنشائها تدبيراً.

---

(١) سورة يونس ٢٢.

(٢) سورة الجاثية.

٦ ـ نقده للمعتزلة:

قال، رحمه الله، عند تفسير قوله تعالى[1]: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[2]: اختلف أهل الجدل في تأويل ذلك: فقال بعضهم: عنى بذلك نعمتيه، وقال: ذلك بمعنى: يد الله على خلقه، وذلك نِعَمُهُ عليهم، وقال: إن العرب تقول: لك عندي يد، يعنون بذلك: نعمة.

وقال آخرون منهم: عنى بذلك القوة، وقالوا: ذلك نظير قول الله تعالى ذكره: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى﴾[3].

وقال آخرون منهم: بل يداه: ملكه، وقال معنى قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[4]: ملكه وخزائنه. قالوا: وذلك كقول العرب للمملوك: هو ملك يمينه، وفلان بيده عقدة نكاح فلانة: أي يملك ذلك.

وقال آخرون منهم: بل «يد الله» صفة من صفاته، هي يد، غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم، قالوا: وذلك أن الله تعالى ذكره، أخبر عن خصوصية آدم بما خصَّه به، من خلقه إياه بيديه، وإلا لم يكن، لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم، إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته، ومشيئته في خلقه تعمُّه، وهو لجميعهم مالك؛ قالوا: وإذا كان الله تعالى ذكره، قد خصّ آدم بذكره خلقه إيّاه بيده، دون غيره من عباده، كان معلوماً أنه إنما خصَّه بذلك لمعنًى فيه فارق غيره فيه من سائر الخلق. قالوا: وإذا كان ذلك كذلك، بطل قول من قال: معنى اليد من الله: القوة والنعمة، أو الملك في هذا الموضع.

قالوا: وأخرى، أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون: إن يد الله، هنا، هي نعمته، لقيل بل يده مبسوطة، ولم يَقُلْ: بل يداه، لأن نعمة الله لا تحصى بكثرة، وبذلك جاء التنزيل، يقول الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[5]، قالوا: ولو كانت نعمتين ـ كانتا محصاتين.

---

(١) في تفسيره: ٦/ ٦٤٠.
(٢) سورة المائدة ٦٤.
(٣) سورة ص ٤٥.
(٤) سورة المائدة ٦٤.
(٥) سورة ابراهيم ٣٤.

قالوا: فإن ظنَّ ظانٌّ، أن النعمتين بمعنى النِّعم الكثيرة، فذلك منه خطأ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد، لأداء الواحد عن جميع جنسه، وذلك كقول الله تعالى ذكره: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [1].. وكقول العرب: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس... وأما إذا ثُنِّيَ الاسم، فلا يؤدي عن الجنس، فلا يؤدي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع، ودون غيرهما... قالوا: وخطأ في كلام العرب أن يقال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس، بمعنى ما أكثر الدراهم، لأن الواحد يؤدي عن الجميع. قالوا: ففي قول الله تعالى ذكره: «بل يداه مبسوطتان» مع إعلامه عباده أن نِعَمَهُ لا تُحصى، ومع ما وصفناه، من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع، ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنى اليد في هذا الموضع: النعمة، وصحة قول من قال: إن «يد الله» هي له صفة، قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ، وقال به العلماء وأهل التأويل.

**أ) تعرُّضه للمسائل الفقهية:**

كان، رحمه الله، يتعرّض في تفسيره للمسائل الفقهية ـ على نحو ينبئ عن دراية عميقة واجتهاد مستنير، ومن ذلك ما سبق من الحديث عن تحريم نكاح المتعة، وعن وجوب غسل الأرجل عند الوضوء. ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٨﴾ [2] حيث أورد آراء العلماء في حكم أكل لحوم الخيل والبغال والحمير ورجح بعضها على بعض، فاختار قول من قال: إن الآية لا تدلُّ على حرمة شيء من ذلك، ثم قال[3]، والصواب من القول في ذلك عندنا، ما قاله أهل القول الثاني، وهو أن الآية لا تدلُّ على الحرمة ـ وذلك، أنه لو كان في قوله تعالى ذكره: ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ دلالة على أنها لا تصلح ـ إذ كانت للركوب ـ للأكل، لكان في قوله: ﴿فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥﴾ [4] دلالة على أنها لا تصلح ـ إذ كانت للأكل والدفء ـ للركوب.

---

(١) سورة العصر.

(٢) سورة النحل.

(٣) في تفسيره: ١٤/ ٥٦٢.

(٤) سورة النحل.

وفي إجماع الجميع على أن ركوب ما قال تعالى ذكره ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥﴾ جائز حلال غير حرام، دليل واضح على أن أكل ما قال ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ جائز حلال غير حرام، إلا بما نص على تحريمه، أو وضع على تحريمه دلالة من كتاب أو وَحْيٍ إلى رسول الله ﷺ، فأما بهذه الآية فلا يحرِّم أكل كلِّ شيء. وقد وضع الدلالة على تحريم لحوم الحمر الأهلية بوحْيِهِ إلى رسول الله ﷺ، وعلى البغال بما قد بيّنا في كتابنا ـ كتاب الأطعمة ـ بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع، إذ لم يكن هذا الموضع من مواضع البيان عن تحريم ذلك، وإنما ذكرنا ما ذكرنا، ليدلَّ على أن لا وجه لقول من استدلال بهذه الآية على تحريم لحم الفرس. أهـ.

**ب) فهمه الدقيق لمعنى النسخ:**

كان، رحمه الله، من أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وذلك، لأن الناسخ والمنسوخ تعتمد معرفتهما على الرواية، والناسخ هو الله أو رسوله، فليس ذلك للإمام أو أيِّ أحد باجتهاده، والإمام الطبري، من خيرة أهل الرواية، بَيْدَ أنه رحمه الله كان حريصاً على ألا يقول بالنسخ إلا إذا لم يجد طريقاً للجمع بين الآيتين، وكلما وجد طريقاً إلى ذلك، سلكه، فلا يعدُّ التخصيص نسخاً. ومن ذلك، ما ذكره في تفسيره: ١٨/٣، عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1] فقد قال ـ في الردِّ على القائلين بأنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[2]. الآية نزلت في خاصّ من الناس، وهم أهل الكتاب والمجوس، لأن الناسخ لا يكون ناسخاً، إلا إذا نفى حكم المنسوخ فلم يجز اجتماعهما، فأما ما كان ظاهره العموم ـ من الأمر والنهي ـ وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل.

فيمكن أن يقال: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ لمن قبلت منهم الجزية في الدين، وليس في الآية دليل على أن تأويلها بخلاف ذلك، وإذا كان قد ثبت أنه ﷺ، لم يقبل من المشركين إلا الإسلام، وقَبِلَ من أهل الكتاب الجزية، كان بيِّناً

(١) سورة البقرة ٢٥٦.
(٢) سورة التوبة ٧٣.

بذلك، أن معنى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حلَّ قبول الجزية منه.

فإن قال قائل: فما نقول فيما روى عن ابن عباس ـ من أنها نزلت في قوم من الأنصار؟ فالجواب، أن ذلك غير مدفوعة صحته، ولكن الآية قد تنزل في خاص من الأمر، ويكون حكماً عاماً في كل ما جانس المعنى التي أنزلت فيه.

ومن ذلك ـ أيضاً ـ ما قاله[1] في الردِّ على من يقول بأن آية ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾[2] نسخها قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾[3]، إذ قال: الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، وأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائن نسخاً، وقول الله في براءة ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ غير نافٍ حكمه حكم قوله سبحانه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾، لأن قوله «وإن جنحوا للسلم» إنما عنى به بني قريظة، وكانوا يهوداً، أهل كتاب.

وقد أذن الله جلَّ ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب، ومتاركتهم الحرب على أخذ الجزية منهم. وأما قوله جلّ وعلا: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ فإنما عنى به مشركي العرب من عبدة الأوثان الذين لا يجوز قبول الجزية منهم، فليس في إحدى الآيتين نَفْيُ حكم الأخرى، بل كلّ منهما مُحْكَمَةٌ فيما أنزلت فيه ومن ذلك أيضاً ما جاء في تفسيره: ٢٩/ ٧٢ في الردِّ على من قال: إن آية ﴿فَٱصۡبِرۡ صَبۡرٗا جَمِيلًا ۝٥﴾[4] منسوخة بالأمر بالقتال، فقد قال: وهذا الذي قاله ابن زيد، أنه كان مأموراً بالعفوِ بهذه الآية، ثم نسخ، ذلك قولٌ لا وجهَ له، لأنه لا دلالة على صحة ما قال من بعض الأوجه التي تصحُّ منها الدعاوي، فليس أمر الله له بالصبر في بعض الأحوال، بل في كلِّ الأحوال، لأنه لم يزل ﷺ من لدن بعثه الله إلى أن اخترمه في أذًى منهم، وهو في كلِّ ذلك صابر على ما يلقى منهم من أذًى، قبل أن يأذن الله له بحربهم، وبعد إذنه له بذلك.

---

(١) جامع البيان: ١٠/ ٢٧٩.
(٢) سورة الأنفال ٦١.
(٣) سورة التوبة ٥.
(٤) سورة المعارج.

### ج) احتكامه إلى المعروف من كلام العرب:

يقول المرحوم د. محمد حسين الذهبي[١]: وثمّة أمر آخر سلكه ابن جرير في كتابه، ذلك أنه عَدَّ الاستعمالات اللغوية بجانب النقول المأثورة، وجعلها مرجعاً موثوقاً به عند تفسيره للعبادات المشكوك فيها، وترجيح بعض الأقوال على بعض.

وقال: كذلك نجده يرجع إلى شواهد من الشعر القديم بشكل واسع.

ثم بيَّن أنه كان يتعرّض للمذاهب النحوية والشعر القديم عندما تمسُّ الحاجة، وليستشهد بذلك على ما يقول، ثم قال:

«والحق أن ما قدَّمه لنا ابن جرير في تفسيره من البحوث اللغوية المتعددة، والتي تعتبر كنزاً ثميناً ومرجعاً مهمّاً في بابها، أمر يرجع إلى ما كان عليه صاحبنا من المعرفة الواسعة بعلوم اللغة وأشعار العرب»... ونرى أن ننبّه هنا إلى أن هذه البحوث اللغوية التي عالجها ابن جرير في تفسيره، لم تكن أمراً مقصوداً لذاته، وإنما كانت وسيلة للتفسير، مثال ذلك:

ومن أوضح الأمثلة على ذلك، ما ذكره في تفسير قوله تعالى ﴿ٱهْدِنَا﴾ من الآية الكريمة ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾[٢]، فقد قال: إن معنى ﴿ٱهْدِنَا﴾ في هذا الموضع عندنا: وفّقنا للثبات عليه كما رُوِيَ ذلك عن ابن عباس، ثم أخرج عنه برواية الضّحّاك قوله: قال جبريل لمحمد ﷺ «قل يا محمد، اهدنا الصراط المستقيم». يقول: ألهمنا الطريق الهادي.

وإلهامه إيّاه ذلك، هو توفيقه له، كالذي قلنا في تأويله.

ثم قال: فإن قال قائل: وأني وجدت الهداية في كلام العرب بمعنى التوفيق؟

قيل له: ذلك في كلامها أكثر وأظهر من أن يحصى عدد ما جاء عنهم في ذلك من الشواهد، فمن ذلك[٣] قوله:

---

(١) في كتابه: التفسير والمفسرون: ١/٢١٧ وما بعدها.

(٢) سورة الفاتحة.

(٣) نقل الشيخ شاكر، أنه لطرفة بن العبد في شعر يعتذر فيه إلى عمرو بن هند. (شذرات: ٢/٨٩).

ولا تُعْجِلَنّي هذاكَ المَليكُ فإنَّ لِكُلٍّ مَقامٍ مَقالا

فمعلوم أنه إنما أراد: وفَّقك الله لإصابة الحقِّ في أمري، ومنه قول الله جلَّ ثناؤه: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ في غير آية من تنزيله.

وقد علم بذلك، أنه لم يَعْنِ أنه لم يبيِّن للظالمين الواجب عليهم من فرائضه، وكيف يجوز أن يكون ذلك معناه، وقد عمّ بالبيان جميع المكلَّفين من خلقه؟ ولكنه عنى جلَّ وعزَّ، أنه لا يوفقهم، ولا يشرح للحقِّ والإيمان صدورهم.

ثم ردَّ مقالة القائلين بأن ﴿اهْدِنَا﴾ هنا بمعنى زدنا، ثم قال:

وقد يزعم بعضهم، أن معنى قوله ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾: أسلكنا طريق الجنة في المعاد، أي قدِّمنا له، وامضِ بنا إليه، كما قال جلَّ ثناؤه: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾[1] أي أدخلوهم النار، كما تهدى المرأة إلى زوجها، يعني بذلك أنها تدخل إليه...

ثم قال: وفي قول الله جلَّ ثناؤه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ ما ينبئ عن خطأ هذا التأويل، مع شهادة الحجة من المفسِّرين على تخطئته، وذلك أن جميع المفسِّرين من الصحابة والتابعين مجمعون على أن معنى «الصراط» في هذا الموضع غير المعنى الذي تأوله قائل هذا القول، وأن قوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ مسألة العبد ربه المعونة على عبادته، فكذلك قوله: ﴿اهْدِنَا﴾ إنما هو مسألة الثبات على الهدى فيما بقي من عمره.

والعرب تقول: هديت فلاناً الطريق، وهديته للطريق، إذا أرشدته إليه، وسدّدته له، وبكلِّ ذلك جاء القرآن، قال الله جلَّ ثناؤه: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا﴾[2]، وقال في موضع آخر: ﴿اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾﴾[3]، وقال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾. وكل ذلك فاشٍ في منطقها، موجود في كلامها، فمن ذلك قول الشاعر:

---

(١) سورة الصافات.

(٢) سورة الأعراف ٤٣.

(٣) سورة النحل.

أستَغْفِرُ اللهَ ذَنْباً لستُ مُحْصِيَهُ ربَّ العِبادِ، إليهِ الوَجْهُ والعَمَلُ[1]

يريد: أستغفر الله الذنب، كما قال جلَّ ثناؤه: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾[2].

ومنه قول نابغة بني ذبيان:

فَيُصِيدُنا العَيْرَ المُدِلَّ بِحَضْرِهِ قَبْلَ الوَنَى، والأَشْعَبَ النَّبَّاحا

يريد: فيقصد لنا، وذلك كثير في أشعارهم وكلامهم، وفيما ذكرنا منه كفاية.

## الطبري يجمع كل مقوّمات المفسّر:

ذكر السيوطي ـ في الإتقان: ٢/ ١٨٥ ـ أن العلماء قالوا: يجب على المفسِّر أن يتحرّى في التفسير مطابقة المفسَّر، وأن يتحرَّز في ذلك من نقص لما يحتاج إليه في إيضاح المعنى، أو زيادة لا تليق بالغرض، ومن كون المفسِّر فيه زيغ عن المعنى وعدول عن طريقه، وعليه بمراعاة المعنى الحقيقي والمجازي، ومراعاة التأليف والغرض الذي سيق له الكلام، وأن يؤاخي بين المفردات، ويجب عليه البداءة بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البداءة به منها، تحقيق الألفاظ المفردة، فيتكلم عليها من جهة اللغة ثم التصريف ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب، ثم بما يتعلق بالمعاني، ثم بالبيان، ثم البديع، ثم يبيِّن المعنى المراد، ثم الاستنباط ثم الإشارة.

وقال الزركشي في البرهان: ١/ ٣٤: واعلم أنه جرت عادة المفسِّرين، أن يبدأوا بذكر سبب النزول، ووقع البحث: أيّما أولى بالبداءة به، بتقدُّم السبب على المسبِّب، أو بالمناسبة، لأنها المصححة لنظم الكلام، وهي سابقة على النزول؟

والتحقيق: التفصيل بين أن يكون وجه المناسبة متوقّفاً على سبب النزول،

(١) ذكر الشيخ شاكر، أنه من أبيات سيبويه الخمسين التي لا يعرف قائلها.
وقد ورد، بلا نسبة، في أدب الكاتب ص٥٢٤، والأشباه والنظائر ٤/ ١٦، وأوضح المسالك ٢/ ٢٨٣، والكتاب ١/ ٣٧، وشرح أبيات سيبويه ١/ ٤٢٠، وشرح شذور الذهب ص٤٧٩، وشرح المفصّل ٧/ ٦٣، ٨/ ٥١، والصاحبي في فقه اللغة ص١٨١، ولسان العرب ٥/ ٢٦ (غفر) والمقاصد النحوية ٣/ ٢٢٦، والمقتضب ٢/ ٣٢١، وهمع الهوامع ٢/ ٨٢. [المُراجِع].

(٢) سورة غافر ٥٥.

كالآية السابقة في: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾[1]، فهذا ينبغي فيه تقديم ذكر السبب، لأنه حينئذٍ من باب تقديم الوسائل على المقاصد، وإن لم يتوقف على ذلك، فالأَوْلى تقديم وجه المناسبة.

## سر تفوقه:

والحقّ أن ابن جرير، رحمه الله، تكتمل فيه كل هذه المقوّمات، ويفوق على ذلك بدقة الترتيب وجمال العرض، وحسن المناظرة، وقد أهَّله لهذا كلِّه ما يأتي:

أولاً: ما فطره الله عليه من ذكاء وفطنة، وما حباه به من همّة عالية في طلب العلم، ودأبٍ على التحصيل والدرس لا يعرف الكَلال، وذاكرة واعية وأفقٍ واسع، إلى غير ذلك من مقوّمات الشخصية العلمية الفذّة.

ثانياً: عصره وبيئته، فقد وُجِدَ، رحمه الله، في عصرٍ كانت الحياة العلمية فيه قد تطوَّرت، وازدان فيها عقل المسلم بما يعرف من حقائق التنزيل وحديث الرسول الكريم وسِيَرِ الشرفاء من الصحابة والتابعين، وأضيف إلى ذلك كلِّه فكر جديد مترجم عن الأمم الأخرى كاليونان والهنود في الطبيعيات والرياضيات والطب والمنطق، جاء في معجم الأدباء: ١٨/ ٦١: وكان أبو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب، وفي الطب، وأخذ منه قسطاً وافراً. وجاء في ص ٢١ منه: وقد كان له قَدَمٌ في علم الجدل، يدلُّ عليه مناقضاته في كتبه على المعارضين لمعاني ما أتى به.

ثالثاً: تطوافه، رحمه الله، في الآفاق، وأخذه كلَّ فن عن أربابه وجهاً بذاته، من قراءات، ولغة، وأدب، وبلاغة ونقد، وأصول فِقْهٍ، وحديث.

ويقول الأستاذ السَّقّا في خاتمة التفسير ٣٠/ ٣٩٦: ولعلَّ المحدِّثين كانوا من أسبق العلماء إلى وضع المقاييس النقدية، لتنظيم المرويات ودراستها دراسة

---

(١) سورة النساء ٥٨.

علمية... وعن المحدِّثين أخذ كثير من أصحاب العلوم تقاليدهم العلمية، ومناهجهم في البحث، فسرى منهج المحدِّثين إلى اللغويين والأدباء والمؤرِّخين والقرّاء وغيرهم.

كان لذلك كلِّه أثره البالغ في صقل عقلية ابن جرير، وتكوين شخصيته العلمية بوجهٍ عام، حتى أصبح، كما وصفه عبد العزيز بن محمد بوقله: «كان كالقارئ الذي لا يعرف إلاّ القرآن، وكالمحدِّث الذي لا يعرف إلاّ الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلاّ الفِقْه، وكالنَّحْوي الذي لا يعرف إلاّ النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف إلاّ الحساب، وكان عالماً بالعبادات جامعاً للعلوم؛ وإن البراعة في شتى العلوم على هذا النحو، ترسّخ قدم المفسِّر في علم التفسير، وتطيل باعه في هذا الفن؛ وذلك لأن التفسير توضيح لكتاب الله المهيمن على كلِّ ما في الكون من معارف وعلوم، وبمقدار حذق المرء، في هذه العلوم تكون جودة تفسيره».

فلا غَرْوَ، إذاً، أن يكون الطبري عمدة المفسِّرين، وأن يكون تفسيره أجلَّ التفاسير.

## ما يؤخذ على الطبري في تفسيره:

الحقُّ أن الإمام الطبري ليس معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وإنما هو عالم مجتهد، يخطئ ويصيب؛ وتفسيره إنما هو كتاب مؤلَّف، بذل فيه صاحبه قصارى جهده، فإن أصاب فذلك من فضل الله، وله على ذلك أجران، وإن أخطأ، فَلَهُ العذر، لأن المنفرد بالكمال هو الله، وله على ذلك أجر.

والكامل من الناس ـ غير المعصوم ـ أو من مؤلَّفاتهم، من عُدَّث معايبه. لقد أخذ بعض الباحثين على تفسير الطبري ـ كما جاء في نهاية التفسير: ٣٠/ ٤٠٠ ـ عدة مآخذ، منها:

١ ـ أنه لم يطبِّق منهجه النقدي للأسانيد، على جميع ما جاء في التفسير، وإنما كان ينقد الروايات في النادر الأقل، وكان جديراً ألا يترك رأياً ضعيفاً إلاّ

نبَّه إليه، ولعلَّه اكتفى بهذا القدر الضئيل من النقد، لأنه قد ألَّف في تاريخ الرجال كتاباً كبيراً، سمّاه «ذيل المذيل» فمن شاء معرفة حال رجال السند رجع إليه، ولكن هذا الكتاب لم يصل للأجيال المتأخرة. ولعلَّه لو وصل لكان مفتاحاً لما أبهم في التفسير من ضعف الأسانيد.

٢ ـ كما يؤخذ عليه أنه حشد في تفسيره كثيراً من الإسرائيليات التي رواها المسلمون عن أهل الكتاب، وأخذها ابن إسحاق وغيرها من السيرة على أنها أخبار منقولة عن أهل العلم بالكتاب الأول، وفي هذه المرويات كثير من الأساطير والخرافات وقَصَص الوعّاظ المعتمد على الخيال إلى أبعد حد.

أقول: إنهم يروون ذلك عن قصد لهدف خبيث، لأن دَيْدَنَهم تحريف كتب الله، وقد حرَّفوا التوراة والإنجيل، إذ وكل الله حفظهما إليهم؛ وأما القرآن الكريم، فحين عجزوا عن تحريف نصه، لأن الله هو المتكفّل بحفظه، وقد هيّأ المسلمين لذلك، فقد عمدوا إلى دسِّ هذه الأباطيل في تفاسيره، ونقلها عنهم من نقلها، من المسلمين بحسن نية، ومن غيرهم بسوء طويّة. وهذا النوع من الإسرائيليات، كان جديراً بتنبيه الطبري إلى قيمته في التراث الإسلامي، ولكنه أشاعها في تفسيره، وسكت عن بيان حقيقتها، فهي جديرة أن يلتبس أمرها على العامة الذين يقرأون تفسيره، ولا يجدون للطبري فيها رأياً.

٣ ـ وهناك مأخذ ثالث نبّهنا إليه من قبل، وهو ردُّه بعض القراءات المتواترة.

## تلخيص كتاب التفسير:

لقد تلقّى الناس جميعاً بالقَبُول تفسير الطبري، وعدّه عمدة التفاسير، وحرصاً من بعضهم على تسهيل سبيل الانتفاع به، عمد بعضهم إلى تلخيصه.

**ـ تلخيص ابن صمادح الأندلسي، ورأيي فيه:**

ومن أوائل الذين فكَّروا في ذلك ونفَّذوه هو محمد بن أحمد بن عبد

الرحمن بن صمادح التجيبي، الأندلسي، أبو يحيى، المتوفى سنة (٤١٩هـ)، ويسمّى مختصر تفسير الطبري لابن صمادح. وقد كان متداولاً بين طلبة العلم بالأندلس في القرن الثامن الهجري[1]، ويعرف بـ «تلخيص الطبري» وطبع بعد ذلك في مجلدين، بتحقيق: محمد حسن أبو العزم الزفيتي[2].

وقد طبعته دار الشروق على هامش المصحف الكريم وأسمته «مصحف الشروق المفسّر الميسّر»[3] ويقع في نحو ٧٢٤ صفحة من القطع الكبير، وكانت طبعته عام (١٣٩٧هـ).

والحقيقة أن هذا المختصر لا يحمل من سمات المرحوم الطبري ومنهجه في التفسير شيئاً، وما هو إلا تفسير لغريب القرآن مأخوذ من تفسير الطبري، وذلك، لأنه لم يفسِّر كلَّ آيات القرآن، كما فعل الطبري؛ ولم يذكر آراء المفسِّرين في الآية، ولم يذكر أسانيد ولا قراءات، ولا وجوه الإعراب، ولم يستشهد بالأشعار، ولم يقتصر على رأي الطبري وحده، وإنما أخذ من آراء الأقدمين جميعاً، وما إلى ذلك.

وأحرى به أن يسمّى: «مختصر ابن صمادح المقتبس من تفسير الطبري» أو «المقتبس من تفسير الطبري»، أو «غريب القرآن المقتبس من تفسير الطبري»، وهكذا. وفي طبعة الشروق، هذه، عيب جوهري، أرجو من السادة المسؤولين عن طبعه أن يتداركوه، وهو عدم مواكبة التفسير لنصِّ القرآن الكريم، حيث إن التفسير يتأخر عن النص في معظم الأحايين.

---

(١) انظر «ابن جزي ومنهجه في التفسير» الدكتور علي محمد الزبيري: التهذيب: ٣/ ٢٩٣. نقلاً عن الإحاطة ٣/ ٣٩٣ وقد جاء في هذه المقدمة: «أن وفاة ابن صمادح كانت سنة (٤١٩هـ)، وجاء في تاريخ التراث العربي: ٢/ ١٦٧، أنها كانت (٦٥١هـ)، والذي أثبتّه من وفيات الأعيان: ٥/ ٣٩، العبر: ٣/ ٣٠٨، (تهذيب: ٦/ ٤٥٥).

(٢) (المرجع السابق، نقلاً عن مقدمة «مختصر من تفسير الإمام الطبري للدكتور جوده عبد الرحمن هلال). (تهذيب: ٢/ ٢٦٠).

(٣) لقد جاء بهامش «ابن جزي» بالصفحة نفسها في أثناء التعريف بابن صمادح، أن له مختصراً في غريب القرآن استخرجه من تفسير الطبري فالغالب أن يكون هذا الهامش الذي بمصحف الشروق هو ذلك المختصر، لأنه لم يتناول إلا الغريب.

وإني لم أطّلع على الطبعة المحققة التي نوّه بها آنفاً.

## مختصرات تفسير الطبري وترجماتها:

جاء في الفهرست لابن النديم: ٢٣٥: وقد اختصره جماعة منهم أبو بكر بن الإخشيد، وغيره.

وجاء في تاريخ التراث العربي: ٢/١٦٧:

أ) أن له مختصراً ألّفه «ابن صمادح... صنعاء ـ تفسير ١٠٧ (٢٤٢)» ورقة، قامت بترجمته إلى اللغة الفارسية مجموعة من العلماء بأمر أبي صالح: منصور بن نوح الساماني المتوفّى سنة ٣٦٦هـ ـ ٩٧٧م المتحف البريطاني. وذكر ذلك أيضاً بروكلمان (انظر ١/٢١٣ ـ ملحق).

ب) وترجم مختصر له غير معروف المؤلِّف إلى اللغة الفارسية. وجاء كذلك أن محمد فؤاد عبد الباقي ألّف «تخريج أحاديث وآيات وتعليق تفسير الطبري» بالقاهرة ١٩٥٨م. وذكر بروكلمان: ١/٢٤٩ ـ ملحق ـ، أنه ترجم أيضاً إلى التركية.

**ـ مختصر تفسير الطبري، ورأيي فيه:**

وقد قام بهذا العمل الشيخ محمد علي الصابوني، والدكتور صالح أحمد رضا، وطبعته دار القرآن الكريم ببيروت عام ١٤٠٣هـ، ويقع في مجلدين كبيرين، وبهامشه تحقيقات وتعليقات ذات نفعٍ جمّ. بارك الله فيمن قام بهذا العمل وفيمن طبعه على نفقته.

بيد أن هذا التلخيص أيضاً لا يمثّل منهج الطبري، كما يعلمه الجميع، فلا نعلم فيه رأي الطبري من رأي ابن عبّاس من رأي مجاهد، وليس هناك قراءات، ولا إسناد، ولا استظهار بالشعر لتأييد المعنى، ولا ذكر لأسباب النزول، إلا ما ندر، ولا استنباط للأحكام، إلخ، والأجدر به أيضاً، أن يسمّى «مختصر فلان» المقتبس من تفسير الطبري.

وكنت أتمنى أن يكون هناك فهرس مفصَّل للموضوعات، كما هي الحال بالنسبة للتفسير نفسه، ولِكلِّ كتاب علمي. والحقيقة أنه لا بأس بتلخيص هذا السِّفر الضخم، ليسهل تداوله والاستفادة منه، فهذا حلم يراود الأقدمين منذ أمد بعيد، فها هو ذا الإمام السيوطي، رحمه الله، يأتي عنه في طبقات المفسِّرين، ص ٩٦. قلت: قد منَّ الله عليَّ بإدامة مطالعته والاستفادة منه، وأرجو أن أصرف العناية إلى اختصاره وتهذيبه، ليسهل على كلِّ فردٍ تناوله، إن شاء الله تعالى.

## تصوّر لمختصر لتفسير الطبري:

ومن أراد أن يعدَّ ملخَّصاً لتفسير الطبري، فَلْيتبع الآتي:

**أولاً:** يستبعد منه كل الإسرائيليات، لأن بعض القرّاء لا يستطيعون تمييز الدخيل من الأصيل، ومن القرّاء من ليس بمسلم، وقد يأخذ ذلك على الإسلام وأهله.

ثم إن ابن جرير نفسه، قد اختصر كتابه هذا من ثلاثين ألف ورقة إلى ثلاثة آلاف أو أربعة، فمن يدري، لعلَّه لو كان موجوداً في مثل هذا الزمان الذي قلَّت فيه المعرفة بالرجال، وضَعُفَ الدين في نفوس الناس، وأصبحوا يأخذون بالتجريح أكثر من أخذهم بالتعديل، لاختصره ونقّاه.

**ثانياً:** يذكر النص الكريم الذي يراد تفسيره.

ثم يتبع ذلك بتفسير الطبري نفسه، ثم تُذكر المرويات التي تماثل هذا الرأي، دون تكرار ذكر نص الآية، بل يذكر السند، ويقال: نحوه، كما يفعل الطبري كثيراً.

**ثالثاً:** أن نحافظ على إخراج الكتاب بالصورة التي هو عليها، فإنها الصورة المثلى التي يجب أن تحتذى في كلِّ كتاب، لأن طريقة السرد التي يتبعها البعض، توفيراً للورق، تتعب القارئ، ولا تسهِّل عليه طريقة الرجوع لما يريد.

## أثر الطبري على التفسير والمفسِّرين:

إن عناية المسلمين بالقرآن الكريم كانت منذ بدأ نزوله، إذ كانوا جميعاً حريصين على جودة تلاوته وحسن تلقّيه وحفظه ومعرفة تفسيره، فما كان ﷺ، يفسِّر شيئاً منه، إلا تلقَّفه الصحابة ووعوه.

وكان من الصحابة والتابعين من يُعنى بتفسير القرآن، ويطلبه من مصادره: وهي أولاً: كتاب الله، ثانياً: سنّة الرسول ﷺ، وثالثاً: الصحابة الذين كانوا أكثر تفرُّغاً لهذا الأمر ووعياً لمسائله بما حباهم به الله من ذاكرة واعية وفهم مستنير. وقد ذكر السيوطي في الإتقان: ٢/ ١٩٠ أسماء المفسِّرين من الصحابة ثم من التابعين، ثم قال: فهؤلاء قدماء المفسِّرين، وغالب أقوالهم تلقّوها عن الصحابة، ثم بعد هذه الطبقة أُلِّفَتْ تفاسير تجمع أقوال الصحابة والتابعين، كتفسير سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وشعبة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، وعبد الرزاق، وآدم بن أبي إياس، وإسحاق بن راهويه، وروح بن عبادة، وعبد بن حميد، وسعيد، وأبي بكر بن أبي شيبة وآخرين، ثم قال: وبعدهم، وابن جرير الطبري، وكتابه أجلُّ التفاسير وأعظمها.

ثم ذكر طائفة من بعده، وقال: وكلُّها مسندة إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم، وليس فيها غير ذلك، إلا ابن جرير، فإنه يتعرّض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، والإعراب والاستنباط، فهو يفوقها بذلك[1].

وإن المطَّلع على تفاسير من سبقوا الطبري ـ كمجاهد بن جبر وغيره ـ يجدها تفسِّر غريب القرآن فقط، وحتى لو تعرضت لجانب عقدي أو فقهي، فإنها تذكر الرأي في عبارة موجزة بلا ترجيح ولا توضيح، كلُّ ذلك بعبارة موجزة سهلة، بمنهج التفسير الذي يكشف عن معنى اللفظ فقط، وكان هذا كلُّه مبعثراً هنا وهناك. ولكن ابن جرير، رحمه الله، كان صاحب الفضل في:

(١) طبع تفسير مجاهد بن جبر بتحقيق ودراسة الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، الطبعة الأولى على نفقة لجنة تراث وتاريخ دولة الإمارات، ثم طبع هذا العام طبعة ثانية، (مطبعة دار الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، ت: ٢٦١٣٦٨٩).

أ) الارتقاء بالتفسير من مرحلة كشف معنى اللفظ، إلى مرحلة التأويل، وهو بيان المعاني المختلِفة التي تحتملها ألفاظ القرآن، يسوق المروي فيها عن السلف، ثم يوازن بينها ويرجِّح بعضها على بعض، مستخدماً في ذلك نقد الأسانيد أحياناً، واللغة والشعر، والتاريخ، وما إلى ذلك.

ب) جمع تراث التفسير الذي كان مبعثراً في كتب صغيرة، منذ عصر الصحابة إلى أوائل القرن الثالث الهجري، فلولا فضل الله الذي وفَّق الطبري لذلك، لضاع كثير من تفاسير الصحابة والتابعين، ومعظمهم اليوم لم نرَ تفسيره، وليس له وجود إلا في تفسير الطبري.

ج) وضع المنهج العلمي للتفسير، حيث يذكر النزول، أو المناسبة، ثم يجمع الروايات المتفقة على معنى أو حكم في فصيلة واحدة، ثم يعقبها بفصيلة أخرى في معنى آخر، ثم يوازن ويرجِّح داعماً ترجيحه بما عرف من اللغة وحفظ من الشعر. فلن أعدو الحقيقة، إذاً، إذا قلت إن الطبري هو الذي أرسى دعائم علم التفسير، وهو الذي حفظ لنا في تفسيره العظيم تراث الأقدمين، وهو المعلم الأول لكلِّ المفسِّرين من بعده.

مقارنة بين الطبري وأعمال غيره من المفسِّرين:

**أ) هو نسيج وحده:**

ذكر الإمام السيوطي[1] أن ابن جرير يفوق غيره من المفسِّرين، لأنهم لا يتعرضون لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض، ولا إلى الإعراب، أو الاستنباط، كما يفعل الطبري؛ ثم قال: فهو يفوقهم بذلك، ثم ألَّف في التفسير خلائق، فاختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال تَتْرى، فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صار كلُّ من يسنح له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانّاً أن له أصلاً، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح، ومن يرجع إليهم في التفسير، حتى

---

(١) الإتقان: ٢/ ١٩٠، (تهذيب: ٦/ ٤٥٥).

رأيت من حكى في تفسير قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ نحو عشرة أقوال، وتفسيرها باليهود والنصارى هو الوارد عن النبي ﷺ، وجميع الصحابة والتابعين وأتباعهم، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك اختلافاً بين المفسِّرين؛ ثم صنَّف بعد ذلك قوم برعوا في علوم، فكان كلٌّ منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه، فالنَّحْوي تراه ليس له همٌّ إلا الإعراب، وتكثير الأوجه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو وفروعه وخلافياته، كالزّجّاج والواحدي في البسيط، وأبي حيّان في البحر والنهر.

والإخباري ليس له شغل إلا القِصَص واستيفاءها، والإخبار عمَّن سلف، سواء أكانت صحيحة أم باطلة، كالثعلبي.

والفقيه، يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمهات الأولاد، وربما استطرد إلى إقامة أدلّة الفروع الفقهية التي لا تعلُّق لها بالآية، والجواب عن أدلّة المخالفين، كالقرطبي؛ وصاحب العلوم العملية، خصوصاً الإمام فخر الدين، قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، وخرج من شيء إلى شيء، حتى يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية والمبتدع، ليس له قصد إلا تحريف الآيات وتسويتها على مذهبه الفاسد، وهكذا وعلى ذلك، فالإمام الطبري نسيج وحده.

وقد قال عنه الإمام النووي في تهذيبه: إنه جمع فيه بين الرواية والدراية، ولم يشاركه في ذلك أحد قبله ولا بعده[1]. فهو، إذاً، من أئمّة التفسير بالمأثور، وأئمّة التفسير بالرأي.

### ب) الكتب التي ستقارن بتفسيره:

وحيث إن المقام لن يتسع للمقارنة بينه وبين كلِّ المفسِّرين بالمأثور أو بالرأي ـ وإن كان في العجالة التي سلفت ما يبيِّن الفرق بينه وبين المفسِّرين، سواء من سبقه منهم، ومن أتى بعده ـ فلسوف أختار ثلاثة من المفسِّرين

(١) طبقات المفسرين للسيوطي: ٩٦.

بالرواية، هم: ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ)، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، والسيوطي (ت ٩١١هـ) وثلاثة من المفسِّرين بالدراية أو الرأي، هم: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، وأبو حيّان (ت ٧٥٤هـ)، والألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، ثم أختم بمقارنة بينه وبين القرطبي (ت ٦٧١هـ). وحيث إن منهج الطبري قد عرف واتضحت معالمه، فسوف أكتفي بذكر منهج المفسِّر الآخر، وأوجه الائتلاف أو الاختلاف بينه وبين الطبري.

١ ـ تفسير القرآن العظيم، مسنداً عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين للإمام الحافظ، أبي محمد: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، المتوفَّى سنة (٣٢٧هـ). وهذا التفسير ظلَّ في عالم المخطوطات إلى أمد قريب جداً، حين فكرت إدارة جامعة أمّ القرى ـ إيماناً منها بضرورة إحياء هذا التراث العظيم، واعترافاً بفضله ـ أن تعمل على نشره، فعمدت إلى جمع شتات أجزائه المخطوطة، والتي وجدت بـ: أيا صوفيا، معهد المخطوطات، بجامعة الدول العربية، المكتبة المحمودية، بالمدينة المنورة. وهو، بكلِّ أسف، غير كامل، إذ يصل تقريباً إلى العنكبوت، فمن الروم إلى الناس مفقود، والموجود غير متتابع، بل يوجد بعض النقص فيه.

ثم وزّعت أجزاء هذه المخطوطة على طلبة الدراسات العليا: الماجستير والدكتوراه ومعظم الموجود منه تحت الطبع. وقد طبع بعضه.

فَنِعْمَ ما صنعوا، وجزاهم الله خيراً، وأعانهم على إتمامه، ودلّهم الله على المفقود منه، إنه سميع مجيب. ومؤلِّف هذا الكتاب معاصر للطبري، إذ توفي بعده بسبع عشرة سنة. وقد اطّلعت على الجزء الثاني منه، والذي يبدأ من أول سورة آل عمران حتى نهاية قوله تعالى: ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾[1].

وهذا الجزء بتحقيق الدكتور حكمت بشير ياسين[2].

---

(١) سورة آل عمران ١٦٧.

(٢) لي ملاحظة مهمة على هذا التفسير، أرجو أن يتداركها القائمون على أمر طبعه، وهي ترقيم الآيات، وعمل فهرس لمن ترجم لهم.

منهج ابن أبي حاتم: كان منهجه في تفسيره أنه يذكر الآية، ثم يورد الأسانيد التي تفسِّرها على اختلاف أوجهها.

الوجه الأول:

مثال ذلك، ما جاء في تفسير قوله تعالى، عن يحيى عليه السلامُ ﴿وَسَيِّدًا﴾[1]: أخبرنا محمد بن سعد العوفي، فيما كتب إليّ، ثنى أبي، ثنى عمي الحسين، حدثني أبي عن جدي، عن ابن عباس، قوله: ﴿وَسَيِّدًا﴾ يقول حليماً تقياً[2].

قال أبو محمد:

وروى عن الضحاك في أحد قوليه مثل ذلك[3].

وروى عن أبي العالية، وسعيد بن جُبَيْر، والربيع بن أنس، وقتادة، ومطر، أنهم قالوا: حليماً، فقط.

وروى عن أبي صالح، أنه قال: تقياً، فقط.

والوجه الثاني:

حدثنا أبي، ثنى عيسى بن زياد، أنبأ ابن المبارك، أنبأ أبو بكر الهذلي، عن عكرمة، في قوله: ﴿وَسَيِّدًا﴾ قال: السّيِّد الذي لا يغلبه غضبه[4].

والوجه الثالث:

حدثنا أبو سعيد الأَشَجّ، ثنى ابن إدريس، عن أبيه، أراه عن عطية، في قوله: ﴿وَسَيِّدًا﴾ قال: السّيّد في خلقه ودينه.

والوجه الرابع:

حدثنا حجاج بن حمزة، ثنى شبابة، ثنى ورقا، عن ابن أبي نجيح ﴿وَسَيِّدًا﴾، زعم الرقاشي، السّيّد: الكريم على الله.

---

(١) سورة آل عمران ٣٩.

(٢) علّق المحقق على هذا السند، بأنه ضعيف، لضعف العوفي، الأثر: ١٤٠.

(٣) علّق المحقق عليه، بأن الخرائطي أخرجه عن إبراهيم بن الجنيد، حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني، حدثنا هشام، أنبأنا جُبَيْر، عن الضّحّاك بلفظه (مكارم الأخلاق ومعاليها، ص ٦٠)، وقال: وفي إسناده جُبَيْر، فالإسناد ضعيف.

(٤) علّق المحقق على هذا السند، بقوله: والإسناد ضعيف جداً.

والوجه الخامس:

حدثنا أبي، ثنى يحيى بن المغيرة، وثنى جرير، عن ليث، عن مجاهد، ﴿وَسَيِّدًا﴾ قال: ليس له شرك[1].

وزاد الطبري، عن سعيد بن المُسَيَّب: الفقيه العالم.

مقارنة بينه وبين الطبري: من الملاحظ أن ابن أبي حاتم لم يفسِّر الآية أوّلاً، ولم يعقِّب عليها بترجيح بعض الآراء على بعض، كما فعل الطبري.

وقد يكون المقام هنا لا يستدعي ترجيحاً، حيث إن الطبري هو الآخر لم يعقِّب عليه. ولكن هناك مثل آخر، هو قوله تعالى ﴿وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[2].

فقد ذكر ابن أبي حاتم أوجهها، فقال: وجوه أهل البدع والضلالة، هذا لأهل القبلة، المنافقون اليهود، ثم أخرج حديثاً عن أبي أمامة، عن الرسول ﷺ: أنهم الخوارج.

ولم يعقِّب على ذلك بشيء.

وذكر الطبري تلك الأوجه كلَّها، وزاد عليها، أنهم الكافرون، وأخرج ذلك عن أُبَيّ بن كعب ثم عقَّب على ذلك كلِّه بأن أقوى الأقوال بالصواب هو ما جاء عن أُبَيّ: أنه عنى بذلك جميع الكفّار... ثم عضد قوله بالأدلّة.

فالمنهجان مؤتلفان في الاعتماد على المرويّ، وفي إهمال ذكرى حال السند، ابن أبي حاتم على الدوام، وابن جرير في الأغلب.

ومؤتلفان كذلك في الرواية عن الضعيف، بيد أن ذلك أكثر في تفسير ابن أبي حاتم، فقد تتبَّعتُ وصف المحقق لحال السند فيه، فوجدت ستين سنداً ضعيفاً من أصل خمسمئة، فالنسبة تقرب من ١٠٪.

---

(١) في القاموس، الشرك بالكسر، وكامير: ليس له مشارك، يعني: وحيد ليس له أخ شبيه.

(٢) سورة آل عمران ١٠٦. وقد علّل سبب ضعف السند، بأن فيه حجاج بن سليمان، وهو منكر الحديث، وقد أخرج الطبري مثله عن سعيد بن المسيّب، قال: ثنى ابن العاص، أنه سمع رسول الله...
ثم ذكر الحديث ولم يعلق عليه.
وقد رد ابن كثير على ذلك في تفسيره: ١/ ٣٦١.

وقد علّق المحقق على بعضها بأنه ضعيف جداً، ومنها على سبيل المثال الأثر رقم ١٩٨: حدثنا أبي، ثنى الحسين بن عيسى بن ميسرة، ثنى زافر، يعني ابن سليمان: ثنى حيان، عن سعد بن طريف، عن أبي جعفر (آية ١٤ من آل عمران).

وعلى أحدها، بأنه ضعيف لا ينجبر وهو الأثر رقم ٤٩٨:

حدّثنا أبي، ثنى عيسى بن حماد زغبة ومحمد سلمة المرادي، قالا: ثنى حجاج بن سليمان بن القمري، عن الليث بن سعد، عن محمد بن عجلان، عن القعقاع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: كل ابن آدم يلقى الله بذنب قد أذنبه، يعذبه عليه إن شاء أو يرحمه، إلا يحيى بن زكريا، فإنه كان سيِّداً وحصوراً ونبيّاً من الصالحين، ثم أهوى النبي ﷺ إلى قَذَاة[1] من الأرض فأخذها، وقال: كان ذِكْرُه مثل هذه القذاة.

وأما أوجه الاختلاف بين المنهجين فهي كثيرة، فأين هذا من منهج الطبري كلِّه؟

٢ ـ تفسير القرآن العظيم، للإمام الجليل الحافظ، أبي الفداء: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفّى سنة ٧٧٤هـ.

منهج ابن كثير في تفسيره: كان رحمه الله يحرص على التفسير بالقرآن أولاً، وإلا فبالسنّة الشريفة، وإلّا فبأقوال الصحابة، وإلا فبأقوال التابعين، فنراه يخرج عن كتب السُّنَن، وعن ابن جرير كثيراً، وعن ابن أبي حاتم؛ وينقل عن الإمام الرازي، والقرطبي، وغالباً ما ينسب الرازي إلى قائله دون ذكر إسناد، ولا يفوته حديث دون أن يُخرجه وينوّه بشأنه.

ثم إنه يذمّ التفسير بمجرَّد الرأي لأحاديث شريفة يرويها في ذلك.

وأحياناً يذكر عقب تفسير الآية ما يتعلق بها من أحكام فقهية، كما حدث عند تفسير قوله تعالى:

---

(١) القَذاة: واحدةُ القَذى، والقَذى: ما يقع في العين من دقيق التراب ونحوه. [المُراجِع].

﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1]، فقد ذكر أقوال العلماء فيمن أقام في أول الشهر وسافر في أثنائه... ثم رجَّح رأي الجمهور، وعضد ذلك بالأحاديث الشريفة.

مقارنة بينه وبين الطبري: إن أوجه الاختلاف بينهما كثيرة من حيث الحرص على المصادر الأصلية في التفسير: القرآن ثم السنّة ثم أقوال الصحابة ثم أقوال التابعين وتابعيهم، سواء أكان ذلك منهم بطريق الإسناد، أم ممن أخرج عنهم، فهما يعتمدان على الرواية اعتماداً كبيراً، ويرفضان التفسير بمجرَّد الرأي، ويوجهان الأقوال والآراء ويدعمان ترجيحها بالأدلّة والقرائن، ويمضيان على مذهب أهل السنّة والجماعة. ويذكر أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

وأوجه الاختلاف بينهما، أن الطبري يفسّر النص الكريم أوّلاً، ثم يتبعه برأي من وافقه، ثم يذكر الآراء الأخرى، ويوجهها معتضداً باللغة والشعر والقراءات، وما إلى ذلك.

ثم إنه يذكر القراءات، والأحكام الفقهية بصورة أكثر، ويدفع النسخ كلما وجد إلى ذلك سبيلاً، ثم إن الطبري يسند كلَّ قول إلى صاحبه، في حين أنّ الحافظ ابن كثير يكتفي أحياناً بنسبة القول إلى صاحبه دون ذكر إسناد.

وأعظم ميزة لابن كثير، أنه ينقد الأسانيد، ويرفض الدخيل منها، وقد خلا تفسيره بحمد الله من الإسرائيليات، وقد مرّت أمثلة من ذلك كلّه.

وكم أتمنى أن يعاد طبع هذا الكتاب العظيم على غرار طبعة الطبري حتى يسهل مأتاه.

٣ ـ الدرُّ المنثور في التفسير بالمأثور: للإمام الحافظ جلال الدين السيوطي المتوفّى سنة ٩١١هـ.

منهج السيوطي في تفسيره: إن الكتاب اسم على مسمّى، وطريقة مؤلِّفه فيه هي الطريقة المثلى من حيث التفسير بالقرآن ثم بالسنّة ثم بأقوال الصحابة والتابعين، كلُّ ذلك بالإسناد الكامل.

---

(١) سورة البقرة ١٨٥.

ويقول السيوطي نفسه عن هذا الكتاب في مقدمته: وبعد، فلما أَلَّفتُ كتاب «ترجمان القرآن» وهو التفسير المسند عن رسول الله ﷺ، وأصحابه رضي الله عنهم، وتمَّ بحمد الله، في مجلدات، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب المخرج منها واردات، رأيت قصور أكثر الهمم عن تحصيله، ورغبتهم في الاختصار على متون الأحاديث دون الإسناد وتطويله، فلخَّصت منه هذا المختصر، مقتصراً فيه على متن الأثر، مُصَدَّراً بالعزو والتخريج إلى كلِّ كتاب معتبر، وسمَّيته بالدر المنثور في التفسير بالمأثور، والله أسأل أن يضاعف لمؤلِّفه الأجور، ويعصمه من الخطأ والزور، بمنِّه وكرمه إنه البر الغفور.

والحقّ أن هذا الكتاب معجم لكثير من الكتب والمصادر العلمية، بعضها مطبوع وبعضها لم يوجد حتى الآن، يقول أحد الباحثين[1]: لقد زادت مصادر السيوطي في هذا الكتاب على أربعمئة مصدر في كلِّ فن: في التفسير وعلوم القرآن، والحديث ورجاله، والمصنَّفات والمعاجم، والتاريخ والتراجم، والعقيدة والأخلاق، والفقه وأصوله، واللغة والأدب.

تبدأ من القرن الثاني الهجري من تفسير ابن جُرَيْج ومالك بن أنس، وتنتهي إلى ابن حَجَر العسقلاني المتوفّى سنة (٨٥٢هـ) في كتابه: العُجاب في بَيِّن الأسباب.

**مقارنة بينه وبين الطبري:** إن منهجه يشبه منهج الطبري في تفسيره، من حيث الاعتماد على السند، ولكنه يختلف عنه في أمور منها:

١ ـ عدم البدء بتفسير الآية، وجمع المرويات المتحدة في الرأي في نسق واحد، وتوجيهها، والتنويه بالأفضل منها، ودعم ذلك بالكثير من الأدلّة اللغوية، والشواهد الشعرية.

---

(١) الدكتور عامر حسن صبري، كلية الآداب ـ جامعة الإمارات، في مقال له بمجلة كلية الآداب، العدد الرابع.

٢ ـ عدم العناية بالقراءات ـ إلا ما ندر[١] ـ أو التعويل عليها في التفسير.

٣ ـ تجنُّب الخوض في المسائل الفقهية أو الأصولية، أو العقدية. اللَّهم إلا في النزر اليسير.

٤ ـ ويمتاز السيوطي عن الطبري في شيء واحد وهو نقد الأسانيد، وبيان الصحيح من السقيم، فهو يقول في مدح السند أحياناً[٢]:

(أخرج... بسند صحيح)[٣]، أو (بسند لا بأس به)[٤]، أو (بسند حسن)[٥]، أو (بسند جيد)[٦]، أو (بسند قوي)[٧]، أو (بسند مقارب)[٨]، أو (بسند رجاله ثقات)[٩] ويقول في التضعيف أحياناً: (أخرج... بسند ضعيف)[١٠]، أو (بسند ضعيف جداً)[١١]، أو (بسند واهٍ)[١٢]، أو (بسند ليِّن)[١٣]، أو (بسند فيه من لم يعرف)[١٤]، أو (بسند فيه مجاهيل)[١٥] وهكذا.

---

(١) في سورة الفاتحة الآية ٤ ملك يوم الدين، سورة الزخرف، الآية ٢٦: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾﴾، سورة الرحمن، الآية ٢٤: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ﴾ ـ قراءة النخعي والضحاك: يعني الفاعلات، سورة الانشقاق الآية ١٩، ﴿لَتَرْكَبُنَّ﴾ ـ بفتح الباء ـ طبقاً عن طبق، قراءة ابن مسعود.

(٢) المرجع السابق، من مقال الدكتور عامر حسن صبري بمجلة كلية الآداب ـ مصادر السيوطي في الدر المنثور.

(٣) انظر مقدمة سورة هود.

(٤) انظر سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٥) انظر سورة البقرة، الآية ٩٧.

(٦) انظر سورة البقرة، الآية ٨٨.

(٧) انظر سورة التوبة، الآية ١٠٢.

(٨) انظر سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٩) انظر سورة المؤمنون، الآية ١٤.

(١٠) انظر سورة البقرة، الآية ٨٩.

(١١) انظر سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(١٢) انظر سورة البقرة، الآية ٩٨.

(١٣) انظر سورة الزمر، الآية ٥٣.

(١٤) انظر سورة البقرة، الآية ٢٤٨.

(١٥) انظر سورة البقرة، الآية ١٠٢.

وهذا يدلُّ على طول باعه في علم الجرح والتعديل.

وفي بعض الأحيان يترك التعليق على أسانيد بها راوٍ ضعيف، اعتماداً على شهرة ضعيفة، كالكلبي، وجُبَيْر، والعوفي مثلاً.

وكم أتمنى أن يعاد إخراج هذا السِّفر العظيم على غرار طبع تفسير الطبري، كي يسهل مأتاه.

ويا ليتنا نجمع المرويات التي تتَّحد على معنى واحد في نسق واحد. كما فعل الطبري.

٤ ـ مفاتيح الغيب: أو التفسير الكبير للإمام أبي عبد الله: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الملقَّب بفخر الدين، علم من أعلام المسلمين على مرِّ العصور، وصاحب تصانيف متنوعة، توفي سنة ٦٠٦هـ رحمه الله.

وتفسيره من أعظم التفاسير، لما حواه من علوم ومعارف شتى.

منهج الرازي في تفسيره: كان رحمه الله يهتم ببيان المناسبات بين الآي والسُّور، ليبرز إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه، كما كان مولعاً بالعلوم الرياضية والفلسفية ليردَّ على كلِّ معادٍ للدين، معنياً بالأحكام الفقهية والقواعد الأصولية، والأمور النحوية والبلاغية، على نحو يدلُّ على تمكُّنه وتضلُّعه، وبطول باعه في تفسير الآيات التي تتعلق بخلق الإنسان، وفي الردِّ على النصارى، وفي تنزيه الأنبياء عن كلِّ نقص أو عيب.

ومن أمثلة تفسيره لآيات الإنسان ما جاء عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾[1]: «إن ذلك من أقوى الدلائل على قدرة الله، وتقرير هذا، أن التراب أبعد الأشياء عن درجة الأحياء، وذلك من حيث كيفيته، فإنه بارد يابس، والحياة بالحرارة والرطوبة ومن حيث لونه، فإنه كدر، والروح نير، ومن حيث السكون والحركة، فإنه بعيد عن الحركة والحيوان يتحرك في كلِّ اتجاه»[2].

---

(١) سورة الروم.
(٢) انظر تفسيره: ١٠٨/٢٠.

ثم قال في المراد بالضمير البارز في «خلقكم» والذي رأى البعض أن المقصود آدم وحده، أما ذرِّيته فمن ماء مهين، قال: المراد آدم وذرِّيته أيضاً، وذلك أن الإنسان، إنما يتولّد من النطفة والبويضة، وهما إنما يتولدان من الدم، والدم يتولد من الأغذية، إما حيوانية، وإما نباتية، وإن كانت حيوانية، كانت الحال في كيفية تولُّد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولُّد الإنسان، والحيوان يعيش على النبات، فبقي أن تكون نباتية، فثبت أن الإنسان مخلوق من الأغذية النباتية ولا شك أنها متولّدة من الطين، وعلى ذلك فكلُّ إنسان يتولد من الطين.

وقد أثبت العلم الحديث صحة هذا القول، حيث إنه قد ثبت بالتحليل أن مكوِّنات جسم الإنسان ـ بل مكوِّنات الحيوان المنوي والبويضة ـ هي مكوِّنات التربة[1].

وأما باعه الطويل في الردِّ على النصارى، فإننا نجد نموذجاً حياله في تفسيره: ٨/٧٨، عن تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾[2].

وأما تشدُّده في عصمة الأنبياء ونَفْيُهُ كلَّ عيب عنهم فقد مرّ بك مثل ذلك في همِّ سيدنا يوسف، وفيما نسب زوراً إلى داود عليه السلام في مسألة الخصمين.

وقد قال ابن قاضي شهبة[3]: وإن الفخر الرازي لم يتمَّ تفسيره، كما يقول ذلك أيضاً ابن خلّكان في وفيات الأعيان[4]، ويقول ابن حجر العسقلاني[5]: إن الذي أكمل تفسير فخر الدين الرازي هو: أحمد بن محمد بن أبي الحزم مكي نجم الدين المخزومي القمولي ت ٧٢٧هـ وهو مصري.

---

(١) راجع: دراسات في القرآن الكريم (تفسير موضوعي)، ص ١٥١، د. محمد عبد السلام، مكتبة الفلاح ـ الكويت، والعين ص ١٥١، دار الفكر الإسلامي الحديثة ـ القاهرة، ت ٨٤١٦٤٩.

(٢) سورة آل عمران ٦١.

(٣) شذرات الذهب: ٥/ ٢١.

(٤) وفيات الأعيان: ٥/ ٢٤٩.

(٥) الدرر الكامنة: ١/ ٣٠٤.

وفي كشف الظنون: ٢٩٩/٢، أن قاضي القضاة: شهاب الدين بن خليل الخويي الدمشقي (ت ٦٣٩هـ) كمَّل ما نقص منه أيضاً[١].

**مقارنة بينه وبين الطبري:** كان رحمه الله يتفق مع الإمام الطبري في الاعتماد على المنقول والمعقول في تفسيره، ويعتضد باللغة والشعر، وما إلى ذلك، دون اعتماد على سند.

ولكنه يختلف عنه في أن الطبري يعتمد أولاً على السند، وتلك ميزة كبرى، ثم إنه لا يكثر من الاستطرادات التي تكاد تطغى على التفسير كما يفعل الرازي.

وتبقى للرازي ميزة كبرى، وهي خلوُّ تفسيره من الإسرائيليات، بل إن شئت فقل: إن تفسيره حرب شعواء ضد الإسرائيليات.

٥ ـ تفسير البحر المحيط: لأثير الدين، أبي عبد الله: محمد بن يوسف بن حيّان الأندلسي، الحياني، الشهير بابن حيان، المتوفّى سنة ٦٥٤هـ.

---

(١) من المعقول، أن يكون شهاب الدين بن الخليل هو الذي بدأ بإتمامه ـ من بعد سورة الأنبياء ولما توفي أتمَّ من بعده القمولي. والذي يقطع بأن الرازي لم يتم تفسيره، وجاء بعده من أكمله ـ ما جاء عند تفسير قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٤) حيث قال: المسألة الأولى أصولية، ذكرها الإمام فخر الدين، رحمه الله، في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها... إلخ (١٥٦/٢٩). يقول المرحوم الدكتور محمد الذهبي في التفسير والمفسرون: ٢٩٢/١ ـ بعدما تأكد من أن الرازي لم يتم تفسيره. وبعدما وجد قول الرازي عند تفسير آية المائدة ٦ ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾: ١٥٣/١١ في أثناء كلامه عن النية: وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ (البينة: ٥) قال: إن ذلك يشعر بأنه وصل إلى تفسيرها، كما أن مجيء الكتاب كله على نسق واحد في المنهج والأسلوب يوحي بأن الرازي قد أتمه، وخرج من هذا بقوله: أو لعل الرازي كان قد فسر سورة البينة.
وأقول: إن اتحاد المنهج والأسلوب، وإحالته من المائدة إلى البينة، يوحي بشيء مهم، وهو أنه، رحمه الله، كان قد أعد أصول الكتاب، لا أنه كان يملي على تلامذته، وحتى من أملى منهم، فلا بد أنه يعتمد على أصول، فلما توفي ـ رحمه الله ـ جاء من بعده وأتم الكتاب في ضوء هذه الأصول.

وتفسيره هذا مطبوع متداول، وهو موسوعة علمية، ومرجع مهم في كثير من الفنون.

**منهج أبي حيان في تفسيره**: لقد تكلم عن خطته في الكتاب في المقدمة، فقال: وترتيبي في هذا الكتاب، أني أبتدئ أولاً بالكلام على مفردات الآية التي أفسِّرها، لفظة لفظة، فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب... وإذا كان للكلمة معانٍ ذكرت في أول موضع فيه تلك الكلمة، لينظر المناسب منها في كلِّ موضع تقع فيه... ثم أشرع في تفسير الآيات، ذاكراً سبب نزولها، إن كان، ونسخها ومناسبتها، وارتباطها بما قبلها، حاشداً فيها القراءات، شاذَّها ومستعملها، ذاكراً توجيه ذلك في علم العربية، ناقلاً أقاويل السلف والخلف في فهم معانيها، متكلماً على جليِّها وخفيِّها... مبدياً ما فيها من غوامض الإعراب، ودقائق الآداب، من بديع وبيان ـ متحاشياً التكرار إلا لمزيد فائدة ـ ناقلاً أقاويل الفقهاء في الأحكام الشرعية فيما فيه تعلُّق باللفظ القرآني محيلاً على الدلائل في كتب الفقه، وكذلك القواعد النحوية... ويقول: ثم أختتم الكلام في جملة من الآيات التي فسَّرتها أفراداً وتركيباً، بما ذكروا فيها من علم البيان والبديع ملخَّصاً.

ثم أتبع آخر الآيات بكلام المنثور، أشرح به مضمون تلك الآيات على ما اختاره من تلك المعاني ملخِّصاً جملها في أحسن تلخيص، وقد ينجرُّ معها ذكر معانٍ لم تتقدم في التفسير، وصار ذلك نموذجاً لمن يريد أن يسلك ذلك.

وربما لمحت بشيء من كلام الصوفية، مما فيه بعض مناسبة لمدلول للفظ، وتجنّبت كثيراً من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ[1]، وتركت أقوال الملحدين الباطنية[2] المخرجين الألفاظ العربية عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيان افتروه على الله وعلى عليّ كرَّم الله وجهه وعلى ذرِّيته.

---

(1) لقد تعقب تفسير القشيري للآية ١١٤ من سورة البقرة ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ ١/ ٣٦٠.

(2) انظر ما ذكره: ٣/٤٤٩ عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ (المائدة ١٧).

وينقل ابن حيان كثيراً من تفسير الزمخشري وابن عطية، خصوصاً ما كان من مسائل النحو ووجوه الإعراب؛ كما أنه يتعقبهما كثيراً بالردِّ والتفنيد، ولذا عمل تلميذه تاج الدين: أحمد بن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم المتوفّى سنة ٧٤٩هـ ـ كتاباً سمّاه (الدر اللقيط من البحر الوسيط) يكاد يقتصر فيه على مباحثه مع الزمخشري وابن عطية وردِّه عليهما[١].

وهذا المختصر توجد منه نسخة مكتوبة بمكتبة الأزهر، كما أنه مطبوع على هامش البحر المحيط.

**تأثره بالطبري:** وعلى ذلك، فقد كان أبو حيان متأثراً إلى حدٍّ كبير بمنهج الإمام الطبري في ذكر معاني الآيات والتعويل على اللغة والشواهد، وعلى علم النحو، وأوجه القراءات، وما إلى ذلك، وأعظم ميزة في هذا التفسير خلوُّه من الإسرائيليات، وإبطاله لها بأسلوب علمي هادئ.

ولكن يبقى للطبري بعد ذلك ميزته في منهجه الفذّ، حيث يعتمد على الروايات، ويعمل فكره، يرجح، ويدعم كلامه بما استظهره من الشواهد والأدلّة.

وإن طبعة البحر هذه تجعل من العسير الرجوع إليه، وإني لأتمنى أن يعاد إخراجه على غرار تفسير الطبري حتى يسهل مأتاه، فيعمُّ نفعه.

٦ ـ روح المعاني[٢]، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثناء شهاب الدين، السيد محمود أفندي الألوسي، البغدادي المتوفّى سنة ١٣٧٠هـ.

وقد ذكر رحمه الله في مقدمة تفسيره، أنه مشتغل بالعلم منذ حداثة سنِّه، وأنه بدأ في هذا التفسير إثر رؤيا رآها في بعض ليالي الجمعة من شهر رجب الأصمّ سنة ١٢٥٢هـ، أن الله جلَّ شأنه أمره بطيِّ السماء والأرض، ورَتْقِ فَتْقِهِما على الطول والعرض، فرفع يداً إلى السماء، وخفض الأخرى إلى مستقرّ الماء، ثم انتبه من نومه وهو مستعظم لرؤيته، فجعل يفتّش لها عن تعبير، فرأى في بعض

(١) كشف الظنون: ٢/ ١٤٥.

(٢) اخترت روح المعاني، لأن مؤلفه كان في القرن الثالث عشر الهجري، أي بعد الطبري بنحو عشرة قرون.

الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير، فشرع فيه منذ سنة ١٢٥٢هـ، ثم انتهى سنة ١٢٦٧هـ، كما جاء في الخاتمة.

**قيمة هذا التفسير[١]:**

الحقّ أن مؤلِّفه أفرغ فيه وسعه، وبذل جهده، حتى أصبح كتاباً جامعاً لآراء السلف رواية ودراية، مشتملاً على أقوال الخلف بكلِّ أمانة وعناية.

فهو ينقل عن السابقين، كالطبري، وابن أبي حاتم، وابن عطية[٢]، وأبي الشيخ، وابن عدي[٣]، والبيهقي[٤]، والديلمي[٥]، وعن الكشاف[٦]، وابن السعود[٧]، والفخر الرازي وغير ذلك من كتب التفسير المعتبرة.

وهو في تفسيره هذا ماضٍ على مذهب الجماعة وأهل السنّة، ولذا نراه يفنِّد آراء من خالفوهم. وله باع طويل في الكلام في الأمور الكونية، وكذلك الأمور اللغوية والفقهية.

وهو شديد النقد للإسرائيليات والأخبار المكذوبة التي ملأت كتب كثير من المفسِّرين. وقد تعرّض للقراءات والمناسبات وأسباب النزول، وحرص على ذكر المناسبة بين السُّور. وإن الآلوسي، رحمه الله، يأتي في ثنايا تفسيره بإشارات ولطائف تجعل المحسوس معنًى، والمعنى محسوساً.

---

(١) مقتبس من «التفسير والمفسرون» للدكتور محمد حسين الذهبي: ١/ ٣٥٥، ٣٦١.

(٢) أبو محمد: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، الغرناطي، الحافظ، صاحب المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ت ٥٤٦هـ).

(٣) هو الحافظ الكبير، أبو أحمد: عبد الله بن أحمد بن عدي صاحب الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث، (ت ٣٦٥هـ).

(٤) أحمد بن الحسين، البيهقي المتوفّى سنة(٣٥٨هـ).

(٥) هو صاحب كتاب مسند الفردوس، الذي شرحه ابن حَجَر في كتاب سمّاه: تسديد القوس بشرح مسند الفردوس.

(٦) جار الله، أبو القاسم: محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، المتوفّى (٥٣٨هـ).

(٧) هو محمد بن محمد بن مصطفى، الحمادي الحنفي (ت ٦٨٢هـ)، وتفسيره: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم.

ويشير إليه بقوله: ومن اللطائف، أو الإشارات، ثم يذكر كلاماً عقلياً مغرقاً في الفلسفة والحكمة «انظر ـ على سبيل المثال ـ صفحة: ٢٥٤، ٢٥٦ من الجزء الأول».

وجملة القول ـ كما يقول المرحوم الشيخ الذهبي ـ أن روح المعاني للعلامة الآلوسي، ليس إلا موسوعة تفسيرية قيِّمة، جمعت جلَّ ما قاله علماء التفسير الذين تقدموا عليه، من النقد الحر، والترجيح الذي يعتمد على قوة الذهن وصفاء القريحة. وهو ـ وإن كان يستطرد إلى نواحٍ علمية مختلفة ـ إلا أنه متَّزن في كلِّ ما يحكم فيه، مما يشهد له بغزارة العلم على اختلاف نواحيه...

## الآلوسي والطبري:

وإن الآلوسي قد وافق الإمام الطبري في الاعتماد على المأثور من تفسير السابقين، وعلى اللغة والقراءات وأسباب النزول، وما إلى ذلك، وزاد عليه أشياء، كتحقيق مكان نزول كلِّ سورة بل كلِّ آية، وذِكْرِ مناسبة كلِّ سورة لسابقتها وارتباطها بلاحقتها، والردِّ على الإسرائيليات والملحدين.

فإن الإمام الطبري يظلُّ صاحب المنهج الأكمل في تفسير القرآن الكريم.

هذا وإن طبع روح المعاني على هذا النحو يصعب الرجوع إليه، فيا ليتنا نعيد إخراجه على غرار تفسير الطبري، حتى يسهل الرجوع إليه والاستفادة منه.

٧ ـ الجامع لأحكام القرآن[1]، للإمام أبي عبد الله: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، الأنصاري، الخزرجي، الأندلسي، القرطبي، المتوفّى في سنة (٦٧١هـ).

وهذا التفسير من أعظم كتب التفسير التي تزخر بها المكتبات الإسلامية

---

(١) اخترت جامع القرآن لتتعدد النماذج، وتبرز قيمة تفسير الطبري أمام كل هذه التفاسير على اختلافها.

وأكثرها شيوعاً قال عنه العلامة ابن فرحون[1]:

«هو من أجلِّ التفاسير، وأعظمها نفعاً، أسقط منه القصص والتواريخ وأثبت عوضها أحكام القرآن، واستنباط الأدلّة وذكر القراءات والإعراب والناسخ والمنسوخ».

## منهج القرطبي في تفسيره:

ذكر، رحمه الله، خطّته في مقدّمة تفسيره، فقال: وبعد، فلما كان كتاب الله هو الكفيل بجمع علوم الشرع، الذي استقل بالسنّة والفرض، ونزل به أمين السماء إلى أمين الأرض، رأيت أن أشتغل به مدى عمري، وأستفرغ فيه مُنَّتي[2]، بأن أكتب فيه تعليقاً وجيزاً يتضمن نكتاً من التفسير، واللغات والإعراب، والقراءات، والردَّ على أهل الزيغ والضلالات، وأحاديث كثيرة شاهدة لما نذكره من الأحكام، ونزول الآيات، جامعاً بين معانيها، ومبيِّناً ما أشكل منها بأقاويل السلف، ومن تبعهم من الخلف...

وشرطي في هذا الكتاب، إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنِّفيها، فإنه يقال: من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله، وكثيراً ما يجيء الحديث في كتب الفِقْهِ والحديث فيهما لا يعرف من أخرجه إلا من اطَّلع على كتب الحديث... ومعرفة ذلك علم جسيم، فلا يقبل منه الاحتجاج به، ولا الاستدلال حتى يضيفه إلى من خرّجه... ونحن نشير إلى جمل من ذلك في هذا الكتاب، والله الموفق للصواب، وأُضرب عن كثير من قصص المفسِّرين وأخبار المؤرِّخين، إلا ما لا بدَّ منه وما لا غنى عنه للتبيين، واعتضتُ تبيُّن آي الأحكام بمسائل تفسّر عن معناها، وترشد الطالب إلى مقتضاها، فضمَّنت كلَّ آية تتضمن حكماً أو حكمين، فما زاد، مسائل أبيِّن فيها ما تحتوي عليه من

---

(١) التفسير والمفسرون: ٢/٤٥٨، نقلاً عن: الديباج المذهب ٣١٧. وابن فرحون هو نور الدين علي بن محمد بن أبي القاسم: وفرحون بن محمد بن فرحون، (من ذيول العبر ٢٥٢). ٩٨ المحدث المفيد، (ت ٧٤٦هـ).

(٢) أي قوّتي. [المُراجع].

أسباب النزول، والتفسير، والغريب، والحكم، فإن لم تتضمن حكماً ذكرت ما فيها من التفسير والتأويل، وهكذا إلى آخر الكتاب.

وسمَّيته بالجامع لأحكام القرآن، والمبيِّن لما تضمَّنه من السنّة وأحكام الفرقان. وقد التزم القرطبي، رحمه الله، التزاماً كاملاً بهذا المنهج، وكان منصفاً في آرائه وأحكامه.

## القرطبي والطبري:

والحقّ أن القرطبي في منهجه وترتيبه وطرق عرضه ونسبة الكلام إلى قائليه، دون إسناد، وتعويله على اللغة والقراءات، يشبه في ذلك كلِّه الإمام الطبري.

ويزيد على الإمام الطبري بكثرة الأحكام الفقهية، وبالبعد عن الإسرائيليات ولكن الإمام الطبري يظلُّ صاحب المنهج العلمي في الاعتماد على الأسانيد، وجمع المرويات المتّحدة المعنى في نسق واحد، وتوجيه الأقوال مع إقامة الحجة.

## الطبري أستاذ الجميع:

والحقّ الذي لا مِرْيَة فيه أن الإمام الطبري صاحب الفضل في وضع أسس علم التفسير وإرساء قواعده، وأنه مهَّد السبيل لكلِّ من أتى بعده، وبهذه الطريقة المسندة ـ التي حققت التفسير وأبانت عن أهله ـ اتجهت همم العلماء من بعده إلى أغراض أخرى، فبرع كلٌّ واحد في مضماره، ورأينا هذه النماذج المختلفة من تفاسير كتاب الله، وهذا العطاء الزاخر من مَعين فيض كلام الله الذي لا تنقضي عجائبه، فجزاه الله خيراً.

# رابعاً: خاتمة

## الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الجليلة مع الإمام الطبري في كتب التفاسير، أستطيع أن أقول ـ عن فحص ودراسة ـ إن الإمام الطبري كان نسيج وحده، وكان ولا يزال هو أستاذ المفسِّرين وإمامهم، وإن تفسيره عمدة التفاسير كلِّها وموئل أربابها، وذلك بالمنهج الفذ الذي هداه الله إليه فجمع تراث الأقدمين وحفظه؛ كما أنه فتح الطريق للأجيال من بعده كي يبدعوا ويجودوا، فالمفسِّرون بعد الطبري، وقد وجدوا بين أيديهم تفاسير الرسول الكريم والصحابة والتابعين موثقة مسندة ـ لم يسعهم إلا أن يوجهوا همتهم إلى شيء آخر في سبيل خدمة الكتاب العزيز، فوجدت هذه التفاسير المختلفة، التي غطت كثيراً من جوانب الحاجة إلى فهم الكتاب الكريم.

ولا أعدو الحقيقة إذا قلت: إن كلَّ مفسِّر برع في لون من ألوان التفسير، فللطبري يد عليه وأثر فيه، فقد كان تفسير الطبري نبراساً له ومرجعاً يعوِّل عليه، وحكماً يرجع إليه.

وقد تبيَّن لنا من معرفة مذهبه في التفسير، ومن المقارنة بينه وبين غيره، أنّ له الصدارة بتلك الطريقة الفذة التي قدَّم بها تفسيره، وأن المفسِّر الذي يترسم خطاه يكون تفسيره أحسن وأفضل.

وإن كان على الإمام الطبري وتفسيره بعض المآخذ فهي لا تغضُّ من قيمته ولا تحطُّ من قدره، لأن الكمال لله ولكتابه.

ويا ليتنا نعمل جاهدين على أن نتلافى تلك المآخذ، فهذا واجبنا نحو هذا السِّفر العظيم.

## مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ مصحف الشروق المفسر الميسر.
٣ ـ الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين: عبد الرحمن، أبو بكر السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، ط. مصطفى الحلبي ـ القاهرة.
٤ ـ البحر المحيط لأبي عبد الله: محمد بن علي بن يوسف الأندلسي الشهير بأبي حيّان، المتوفّى سنة(٧٥٤هـ)، مكتبة النصر الحديثة ـ الرياض.
٥ ـ البداية والنهاية، للإمام الحافظ أبو الفداء: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، المتوفى سنة(٧٧٤هـ)، ط. مطبعة السعادة بمصر، تصوير مكتبة المعارف.
٦ ـ البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين: محمد بن عبد الله الزركشي، المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، تحقيق المرحوم محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. عيسى الحلبي بمصر.
٧ ـ تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة٤٦٣هـ، الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.
٨ ـ تاريخ التراث العربي، للأستاذ فؤاد سزكين، ترجمة د. محمود فهمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية(١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
٩ ـ تاريخ الطبري، لأبي جعفر: محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة(٣١٠هـ)، تحقيق الأستاذ أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ـ القاهرة.
١٠ ـ تدريب الراوي، شرح تقريب النواوي، للسيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة ـ مصر.
١١ ـ تذكرة الحفاظ، لشمس الدين أبي عبد الله: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى (٧٤٨هـ)، ط. دائرة المعارف النظامية، الهند ـ حيدر آباد الدكن.

١٢ ـ التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، المتوفى سنة(٧٢٤هـ)، دراسة علي محمد الزبيري، طبع دار القلم ـ دمشق.

١٣ ـ تفسير الطبري، تحقيق الأستاذ محمود شاكر، ط. دار المعارف بالقاهرة.

١٤ ـ تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء: إسماعيل بن كثير القرشي، المتوفى سنة (٧٧٤هـ)، طبع عيسى الحلبي وتفسير مجاهد بن جبر، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة ـ القاهرة، ت ٨٤١٦٤٩.

١٥ ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين الرازي، أبو عبد الله: محمد بن القرشي، المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية ـ طهران.

١٦ ـ التفسير والمفسرون، للدكتور محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، سنة(١٣٨١هـ)، مصر.

١٧ ـ تهذيب التهذيب، للإمام الحافظ أبي الفضل: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة(٨٥٢هـ)، ط. دائرة المعارف النظامية ـ الهند.

١٨ ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن لأبي جعفر: محمد بن جرير الطبري، المتوفّى سنة (٣١٠هـ)، الطبعة الثانية، مصطفى الحلبي بمصر.

١٩ ـ الجامع لأحكام القرآن للإمام أبي عبد الله القرطبي، المتوفّى سنة (٩٧١هـ)، طبع المطبعة الأميرية، بولاق ـ القاهرة.

٢٠ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفّى سنة (٩١١هـ)، ط. مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٢١ ـ دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر، د. لبيب السعيد، دار المعارف.

٢٢ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، المتوفّى سنة (٣٧٥هـ)، مراجعة المرحوم محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٣ ـ سيرة النبي محمد ﷺ، لأبي عبد الله: محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي، المتوفّى سنة(١٥١هـ). هذّبها أبو محمد: عبد الملك بن هشام، المتوفّى سنة (٢١٨هـ)، تحقيق المرحوم محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. مكتبة صبيح ـ القاهرة.

٢٤ ـ شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، لأبي الفلاح: ابن العماد الحنبلي، المتوفّى سنة (١٠٨٩هـ)، ط. مكتبة القدس بالقاهرة.

٢٥ ـ صحيح البخاري، لأبي عبد الله: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن مغيرة البخاري الجعفي، المتوفّى سنة (٢٥٦). ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٦ ـ صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، المتوفّى سنة(٦٧٦هـ)، ط. المطبعة المصرية ومكتبتها ـ مصر.

٢٧ ـ طبقات المفسِّرين، لجلال الدين: عبد الرحمن، أبو بكر، السيوطي، المتوفّى سنة (٩١١هـ)، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة ـ مصر.

٢٨ ـ طبقات المفسِّرين، للحافظ شمس الدين: محمد بن علي بن أحمد الداودي، المتوفّى سنة (٩٤٥هـ)، تحقيق علي محمد عمر، ط. مكتبة وهبة بالقاهرة.

٢٩ ـ العبر في خير من غبر، للإمام الحافظ أبي عبد الله: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفّى سنة (٧٤٧هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، ط. مطبعة حكومة الكويت.

٣٠ ـ العهد القديم، مجموعة الأسفار التي كتبها اليهود بعد موسى عليه السلام تصدره جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى.

٣١ ـ القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفّى سنة (٨١٧هـ)، ط. مصطفى الحلبي ـ مصر.

٣٢ ـ لسان العرب، لابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، المتوفّى سنة (٨٥٢هـ)، ط. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

٣٣ ـ مجلة دورية تصدرها كلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة، صادرة سنة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، العدد الرابع.

٣٤ ـ محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، المتوفّى سنة (١٣٣٢هـ)، ط. دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.

٣٥ ـ مختصر تفسير الطبري، الدكتور الشيخ محمد علي الصابوني، دكتور صالح أحمد رضا.

٣٦ ـ مراصد الاطّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفيّ الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، المتوفّى سنة(٧٣٩هـ)، تحقيق محمد علي البجاوي، ط. دار المعرفة ـ بيروت.

٣٧ ـ مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، المتوفّى سنة(٢٤١هـ)، ط. دار صادر ـ بيروت.

٣٨ ـ معجم الأدباء، لأبي عبد الله: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي البغدادي ـ شهاب الدين، المتوفّى سنة(٦٢٦هـ)، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣٩ ـ معجم البلدان، لياقوت الحموي، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٠ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط. دمشق.

٤١ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفّى سنة (٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط. عيسى الحلبي ـ مصر.

٤٢ ـ الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النّحّاس، المتوفّى سنة(٣٣٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد عبد السلام، مكتبة الفلاح ـ الكويت.

٤٣ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس: شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلّكان، المتوفّى سنة (٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، ط. دار صادر ـ بيروت.

# التفسير والشعر الجاهلي

الأستاذة ليلى توفيق العمري
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية
(مؤسسة آل البيت)
عمان ـ المملكة الأردنية الهاشمية

## التفسير والشعر الجاهلي

تعددت الآيات القرآنية الكريمة التي أشار الله تعالى فيها إلى نزول القرآن بلسان العرب، منها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾[1]، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾[2]، ومنها أيضاً ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾[3] و﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ۝١٠٣﴾[4]. وزاد الله سبحانه وتعالى فضلاً آخر ـ فوق أنه أنزل للعرب قرآناً بلسانهم ـ بأن أرسل إليهم رسولاً منهم، فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾[5]، وذلك كلُّه تحقيق من ربِّ العالمين لسنَّته في خلقه التي ذكرها في

---

(١) سورة فصّلت ٤١.
(٢) سورة يوسف ١٢.
(٣) سورة الأحقاف ٤٦/١٢.
(٤) سورة النحل ١٦.
(٥) سورة التوبة ٩/١٢٨.

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1]. وقد كرَّم الله تعالى رسوله بأن يسَّر له القرآن بلسانه العربي الذي ينطق به، فقال تعالى له: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ﴾[2] ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[3]. وإنما أُرسل ﷺ، لينذر أوّلاً أقرب الناس إليه، وهم عشيرته، قال سبحانه وتعالى مخاطباً رسوله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾[4]، ومن بعد لينذر الناس كافة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[5]، وقال أيضاً: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾[6].

وقد أوضح الرسول ﷺ، منذ البدء أن فَهْم القرآن الكريم لا يكون إلا بمعرفة لسان العرب، ولما كان الشعر الوعاء الذي استوعب هذا اللسان وحافظ عليها، فقد كان ذلك أحد أسباب العناية بالشعر لتفسير ألفاظ القرآن الكريم وفَهْم معانيه. وأُثر عن النبي ﷺ، وصحابته، رضوان الله عليهم، في فضل الشعر ما يُرَغِّبُ في روايته، ويحضُّ على معرفته. من ذلك ما رُوي[7] عن عبد الله بن

---

(١) سورة إبراهيم ٤.
(٢) سورة مريم ٩٧ وسورة الدخان ٥٨.
(٣) سورة الشعراء.
(٤) سورة الشعراء.
(٥) سورة سبأ ٢٨.
(٦) سورة النساء ٧٩.
(٧) عيون الأخبار ١٨/٢. وانظر: العمدة ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥، شرح الحماسة للتبريزي ٢/١ ـ ٣، اللسان (خنس) و(دحس)، في العمدة «العلاء بن الحصين»، وفي اللسان (دحس) «أبو العلاء الحضرمي»، و(خنس) دون ذكر الوافد.
ورُوي هذا الخبر على نحو آخر في أسد الغابة ٢٩/٢ في ترجمة «حضرمي بن عامر الأسدي»، قال ابن الأثير: «روى أبو هريرة والشعبي وغيره قالوا: اجتمع بنو أسد بن خزيمة أن يفدوا إلى رسول الله ﷺ فوفدوا: الحضرمي ابن عامر وضرار بن الأزور وأبو مكعب وسلمة بن حبيش ومعهم قوم من بني الزِّنْية... وحضرمي منهم، فقال الحضرمي: يا محمّد إنا أتيناك نتدرّع الليل البهيم في سنة شهباء ولم ترسل إلينا، ونحن منك، تجمعنا خزيمة، حمانا منيع، ونساؤنا مواجد، وأبناؤنا أنجاد أمجاد؛ فدعاهم إلى الإسلام، فقالوا: نسلم على أن صدقات أموالنا لفقرائنا، وإن أسنتت بلادنا إلى غيرها، وأسلموا وبايعوا. وقال رسول الله ﷺ لبني الزنية: مَنْ أنتم؟ قالوا: نحن بني الزِّنْية، فقال: بل أنتم بنو رِشْدَة، قالوا: لا ندع اسم أبينا ولا نكون

زهير قال: وفدَ العلاءُ بن الحضرَميِّ على النبي ﷺ فقال: «أتقرأُ من القرآن شيئاً؟» فقرأ «عَبَسَ»[1]... ثم قال: «هلْ ترْوي من الشعر شيئاً؟» فأنشده:

[و] حَيِّ ذَوِي الأضْغانِ تَسْبِ عُقُولَهُمْ ... تَحِيَّتَكَ الْقُرْبَى فَقَدْ تُرْقَعُ النَّعَلْ
وَإِنْ دَحَسُوا بِالْكُرْهِ فَاعْفُ تَكَرُّمَا ... وَإِنْ خَنَسُوا عَنْكَ ٱلْحَدِيثَ فَلاَ تَسَلْ
فَإِنَّ الَّذِي يُؤْذِيكَ مِنْهُ سَمَاعُهُ ... وَإِنَّ ٱلَّذِي قَالُوا وَرَاءَكَ لَمْ يُقَلْ

فقال النبي عليه السلام: «إن من الشعر حِكماً وإن من البيانِ سِحْراً».

وقريب من هذا ما رُوي عن ابن عباس أنه قال[2]: «إن أعرابياً[3] جاء إلى النبي ﷺ فتكلَّم بكلام بَيِّن، فقال النبي ﷺ، إنَّ من البيان سِحْراً[4]، وإن من

= كبني محوّلة ـ يعنون بني عبد الله بن غطفان كانوا بني عبد العزّى، فسمّاهم رسول الله ﷺ بني عبد الله فعيّروهم، وقالوا بني محوّلة ـ فقال رسول الله ﷺ: أفيكم من يقول الشعر؟ قال الحضرمي أنا قلت:

[و] حَيِّ ذَوِي الأضْغَانِ تَسْبِ عُقُولَهُمْ ... تَحِيَّتَكَ الْحُسْنَى فَقَدْ يُرْقَعُ النَّعَلْ
وَإِنْ دَحَسُوا بِالْكُرْهِ فَاعْفُ تَكَرُّمَا ... وَإِنْ خَنَسُوا عَنْكَ الْحَدِيثَ فَلاَ تَسَلْ
فَإِنَّ الَّذِي يُؤْذِيكَ مِنْهُ سَمَاعُهُ ... وَإِنَّ الَّذِي قَالُوا وَرَاءَكَ لَمْ يُقَلْ

فقال رسول الله ﷺ: «تعلَّم القرآن، وكتب لهم رسول الله ﷺ كتاباً، وأقاموا أياماً يتعلمون القرآن».

والذي ثبت عندي أن حضرمي بن عامر الأسدي هو الذي وفد على الرسول ﷺ في وفد بني أسد، وليس العلاء بن الحضرمي، وخبر وفادة حضرمي بن عامر الأسدي ـ دون الأبيات ـ على الرسول ﷺ في: جمهرة ابن حزم ١٩٣، الإصابة ٢/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥، شرح شواهد المغني ٢١٧، الخزانة ٢/ ٥٦، ٢/ ٢٦٤، شرح شواهد المغني ٢١٧، الخزانة ٢/ ٥٦.

(١) سورة عبس ٨٠/ ١.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٣٠٣ و٣٢٧ و٣٣٢. وانظر: شرح الحماسة للتبريزي ١/ ١، بذل المجهود ١٩/ ٣٤٨.

(٣) هو عمرو بن الأهتم، وكان وَفَد على رسول الله ﷺ، ومعه الزبرقان بن بدر، وقيس بن عاصم، أنظر الخبر في: العمدة ١/ ٢٤٨، مجمع الأمثال ١/ ٧.

(٤) قال ابن رشيق (العمدة ١/ ٢٧): وقد قال النبي ﷺ: «إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحُكماً» وقيل «لحكمة»: فقرن البيان بالسحر فصاحة منه ﷺ، وجعل من الشعر حكماً؛ لأن السحر يخيّل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه، وكذلك البيان يتصور فيه الحق بصورة الباطل، والباطل بصورة الحق؛ لرقة معناه، ولطف موقعه، وأبلغ البيانين عند العلماء الشعر بلا مدافعة، وقال رؤبة:

الشعر حُكْماً»[1].

كما فَهِم الصحابة، رضوان الله عليهم، قيمة الشعر في تفسير القرآن من ذلك ما رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال على المنبر[2]: «ما تقولون فيها؟ يعني بذلك: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[3] فسكتوا. فقام شيخ من هذيل، فقال: هذه لغتنا، التَّخَوُّف: التَّنَقُّص، فقال: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِدًا ... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر: عليكم بديوانكم لا تضلُّوا. قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية؛ فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم».

وقريب من هذا ما جاء عن ابن عباس في هذه الآية مما رواه أبو بكر ابن

---

لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ تَكُونَ سَاحِرَا ... رَاوِيَةً مَرّاً وَمَرّاً شَاعِرَا

فقرن الشعر أيضاً بالسحر لتلك العلة.

وقال الميداني (مجمع الأمثال ١/٧): «إن من البيان لسحراً»، يعني أن بعض البيان يعمل عمل السحر، ومعنى السحر: إظهار الباطل في صورة الحق، والبيان: اجتماع الفصاحة والبلاغة وذكاء القلب مع اللسن. وإنما شُبِّه بالسحر لحدة عمله في سامعه وسرعة قبول القلب له».

وقال ابن الأثير (النهاية في غريب الحديث ٢/٣٤٦): «إن من البيان لسحراً» أي منه ما يصرف قلوب السامعين وإن كان غير حق. وقيل معناه إن من البيان ما يكتسب به من الإثم ما يكتسبه الساحر بسحره، فيكون في معرض الذم، ويجوز أن يكون في معرض المدح؛ لأنه يُستمال به القلوب، ويُتَرضى به الساخط، ويُستنزل به الصعب. والسحر في كلامهم: «صرف الشيء عن وجهه».

وفي (بذل المجهود ١٩/٢٤٩): «أما قوله إن من البيان سحراً فالرجل يكون عليه الحق وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق».

(١) قال ابن الأثير (النهاية في غريب الحديث) ١/٤١٩: «إن من الشعر لَحُكْماً»، أي أن من الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسَّفه، وينهى عنهما. قيل: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع بها الناس. والحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم. ويُرْوَى: «إن من الشعر لَحِكْمة» وهي بمعنى «الحُكْم». وانظر اللسان (حكم)، بذل المجهود ١٩/٢٥٠.

(٢) تفسير البيضاوي ١/٥٥٧، الموافقات ٢/٨٧ ـ ٨٨، شرح شواهد الكشّاف ١٤٧، مصادر الشعر الجاهلي ١٥٢.

(٣) سورة النحل ٤٧.

الأنباري عن أبيه، قال[1]: «أتى أعرابي إلى ابن عباس فقال:

تَـخَـوَّفَـنِـي مَـالِـي أخٌ لِـيَ ظَـالِـمٌ     فَلاَ تَخْذُلَنِّي ٱلْيومَ يَا خَيْرَ مَنْ بَقَى

فقال: تَخوَّفك أي تَنقَّصَكَ؟ قال: نعم، قال: الله أكبر! ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ أي تَنَقُّصٍ من خِيارِهم».

ولم يكن ابن عباس أقلَّ حرصاً من عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، على دعوة الناس إلى الاهتمام بالشعر وحثِّهم على تعلُّمِهِ والعناية به[2]، من ذلك ما رُوي عنه أنه حاجّ عمرو بن العاص عند معاوية في آية[3]، «فقال عمرو: «تَغْرُبُ في عينٍ حَامِيَةٍ»، وقال ابنُ عباس: حَمِئَة، فلما خرج إذا رجل من الأزد قال له: «لبلغني ما بينكما، ولو كنتُ عندك أفدتك بأبيات قالها تبّع:

فَرَأَى مَغَارَ الشَّمْسِ عِنْدَ غُرُوبِهَا     فِي عَيْنِ ذِي خُلُبٍ وَثَأْطٍ حَرْمَدِ

فقال: اكتبها يا غلام».

وليس هذا الأمر غريباً عن ابن عباس، فقد قال عنه عبد الله بن مسعود[4]: «نِعْمَ تَرْجُمان القرآن ابنُ عباس». وهو يصف الشعر بأنه عربي، وأنه ديوان العرب، وأُثر عنه في ذلك أقوال عدّة، من ذلك ما رُوي عن سعيد بن جُبَيْر عن ابن عباس قال[5]: «إذا تعاجَمَ شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي»، وكذلك ما رُوي عن عِكْرمة عن ابن عباس أنه قال[6]: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب».

---

(١) أمالي القالي ٢/ ١١٢، المزهر ٢/ ٣١١، مصادر الشعر الجاهلي ١٥٢.
(٢) انظر ما كتب عن عناية ابن عباس بالشعر في: مذاهب التفسير الإسلامي ٨٩ ـ ٩٠.
(٣) الفائق ١/ ٣٢٠، مصادر الشعر الجاهلي ١٥٣.
(٤) تفسير الطبري ١/ ٦٥ (المقدمة). وانظر أيضاً: الاستيعاب ٣/ ٣٩٥، وأضاف ابن عبد البرّ بعد هذا القول: «لو أدرك أسناننا ما عاشره منا رجل»، تفسير القرطبي ١/ ٣٥.
(٥) مذاهب التفسير الإسلامي ٩٠.
(٦) إيضاح الوقف والابتداء ٦٢، مجالس ثعلب ٣١٧، العمدة ١/ ٣٠، تفسير القرطبي ١/ ٢٤ (المقدمة)، البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٩٣، الإتقان ١/ ١٥٧، المزهر ٢/ ٣٠٢، مصادر الشعر الجاهلي ١٥٣.

وعن عكرمة ـ أيضاً ـ أن ابن عباس كان يقول[1]: «إذا أعيتكم العربية في القرآن فالتمسوها في الشعر فإنه ديوان العرب».

وممّا جاء عن ابن عباس مؤكداً قوله السابق ما ذكره ابن الأنباري أنه قال[2]: «وقال ابن عباس: «الشعر ديوان العرب، فإذا خَفِي عليهم الحرفُ من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعوا إلى ديوانها فالتمسوا معرفةَ ذلك منه».

وأضاف الزركشي إلى هذا القول ما يحدّد المنهج الذي يتمُّ على أساسه الاستشهاد بالشعر، وذلك قوله[3]: «ثم إن كان ما تضمّنه ألفاظها يوجب العمل دون العلم كفى فيه الاستشهاد بالبيت والبيتين، وإن كان ما يوجب العلم لم يكفِ ذلك، بل لا بدَّ أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهده من الشعر».

وكان ابن عباس يُعْرَف بكثرة استشهاده بالشعر لتفسير القرآن الكريم حتى إنه لا يكاد يُسْأَل عن الشيء من القرآن إلا أتى ببيت من الشعر عليه، من ذلك ما جاء عن عكرمة قال[4]: «ما سمعتُ ابن عباس فَسَّرَ آية من كتاب الله عزّ وجلّ إلا نزَعَ فيها بيتاً من الشعر، وكان يقول: إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر فإنه ديوان العرب». وما جاء عن سعيد بن جُبَيْر ويوسف بن مِهْران، في قولهما[5]: «سمعنا ابن عباس يُسْأَلُ عن الشيء من القرآن فيقول فيه كذا وكذا، أما سمعتم قول الشاعر يقول فيه كذا وكذا». وكذلك ما جاء عن أبي عبيد في فضائله، قال[6]: «إنه كان يُسْأَل عن القرآن فينشد فيه الشعر. قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير».

وأوضح مثال على علاقة الشعر بالتفسير ما جاء في مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس عن مئتي كلمة من القرآن، واستشهاد ابن عباس على كل جواب

(١) إيضاح الوقف والابتداء ١٠١، شرح الحماسة للتبريزي ١/٣.
(٢) إيضاح الوقف والابتداء ١٠٠ ـ ١٠١، البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٤، الإتقان ١/١٥٧.
(٣) البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٤، الإتقان ٢/٢٣٣.
(٤) شرح الحماسة للتبريزي ١/٣، العمدة ١/٣٠، مصادر الشعر الجاهلي ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٥) إيضاح الوقف والابتداء ١/٦٢، شرح الحماسة للتبريزي ١/٣، تفسير القرطبي١/٢٤ (المقدمة).
(٦) الإتقان ١/١٥٧.

ببيت من الشعر، وقد ذكر ابن الأنباري بعضها في كتاب «إيضاح الوقف والابتداء»[1] والطبراني في «معجمه الكبير»[2] والسيوطي في «الإتقان»[3].
والخبر بتمامه كما ذكره ابن الأنباري بإسناده إلى[4] «مَيْمون بن مِهران قال: دخل نافعُ بن الأزرق إلى المسجد الحرام فإذا هو بابن عباس جالساً على حَوْض من حياض السِّقاية قد دَلّى رجليه في الماء، وإذا الناس قيام عليه يسألونه عن التفسير فإذا هو لا يحبِسُهم بتفسيره. فقال نافع: تالله ما رأيت رجلاً أجرأ على ما تأتي به منك يا ابن عباس. فقال له ابن عباس: ثكِلتك أُمُّكَ، أَوَلا أدلُّكَ على مَنْ هو أجرأ مني؟ قال: ومَنْ هو؟ قال: رجل تكلّم بغير علم أو كتمَ علماً عنده. فقال نافع: يأبن عباس إني أُريد أنْ أسألك عن أشياء فأخبرني بها. قال: سل عَمَّا شِئْتَ. قال: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾[5]، قال: الخيط الأبيض ضوء النهار، والخيط الأسود سواد الليل. قال: فهل كانت العرب تعرف ذلك قبل أن ينزل القرآن؟ قال: نعم، قال أمية بن أبي الصلت:

ٱلْخَيْطُ ٱلأَبْيَضُ ضَوْءُ ٱلصُّبْحِ مُنْفَلِقٌ ... وَٱلْخَيْطُ ٱلأَسْوَدُ لَوْنُ ٱللَّيْلِ مَكْمُومُ

قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[6] ما السِّنة؟ قال: النعاس. قال زهير بن أبي سُلْمى:

لاَ سِنَـةٌ فِي طَوَالِ الـدَّهْـرِ تَـأْخُـذُهُ ... وَلاَ يَـنَـامُ وَلاَ فِـي أَمْـرِهِ فَـنَـدُ

قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾[7] ما الرِّبِّيُّون؟

---

(1) ص ٧٦ ـ ٩٨.
(2) ج ١/٣٠٤ ـ ٣٢١.
(3) ج ١/١٥٨ ـ ١٧٥.
وقد نشرت مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس في كتاب: معجم غريب القرآن، ص ٢٣٤ ـ ٢٩١ نقلاً عن الإتقان للسيوطي.
(4) إيضاح الوقف والابتداء، ٧٦ ـ ٧٨.
(5) سورة البقرة ١٨٧.
(6) سورة البقرة ٢٥٥.
(7) سورة آل عمران ١٤٦.

قال: الجموع الكثيرة. قال فيه حسان بن ثابت:

وَإِذَا مَعْشَرٌ تَجَافَوْا عَنِ الْحَـ ـقِّ حَمَلْنَا عَلَيْهِمْ رِبِّيًّا

قال: فأخبرني عن قول الله تعالى...».

ومهما يكن الشأن في صحّة هذا الخبر فإن الذي يعنينا منه دلالته على ما نحن بسبيله.

وأُثر عن عبد الله بن مسعود عنايته بالعربية والشعر، فمن ذلك ما رواه عاصم بن عمر قال[١]: «كان زِرّ بن حُبَيش أعربَ الناس وكان عبد الله يسأله عن العربية».

وكان ابن شهاب الزُّهْري راوية للشعر يحفظ الكثير منه[٢]، فقد أرسل إليه يزيد بن عبد الملك يسأله عن شعر الشعراء[٣]، وكان يُعْنى بالعربية[٤] حريصاً على سلامة اللغة[٥]، وذلك أنه كان يصلّي وراء رجل يلحن، فقال[٦]: «لولا أن الصلاة في جماعة فضّلتْ على الفذّ ما صلَّيتُ وراءه».

وفسّر شرّاح الدواوين وعلماء اللغة القرآن بالشعر، من ذلك ما جاء عن ثعلب، قال[٧]: «قال الأصمعي: سألت أبا عمرو بن العلاء عن قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ رُحْمًا ۝٨١﴾[٨] فقال: لا أَقْرَؤُهَا إلاّ مثقَّلة (يعني محرَّكة)، وأنشدنا هذا البيت)[٩]. (يعني بيت زهير):

---

(١) الطبقات الكبرى ٦/ ١٠٥.
(٢) الأغاني ٤/٢٤٨، حلية الأولياء ٣/ ٣٧٠، البداية والنهاية ٩/ ٣٤٧.
(٣) الأغاني ٤/٢٤٨.
(٤) حلية الأولياء ٣/ ٣٧٠.
(٥) المصدر السابق ٣/ ٣٦٤.
(٦) المصدر السابق ٣/ ٣٦٤.
(٧) شرح ديوان زهير، ١٣٣.
(٨) سورة الكهف.
(٩) شرح ديوان زهير، ١٦٢.

وَمِنْ ضَرِيبَتِهِ ٱلتَّقْوَى وَيَعْصِمُهُ     مِنْ سَيِّئِ الْعَثَرَاتِ اللهُ وَالرَّحِمُ

قال: ثم سمعت أنا بعدُ:

وَلَمْ تَعَرَّجْ رُخْمَ مَنْ تَعَرَّجَا

قال: ولو كنت علِمتُه كنتُ قد قلتُه له».

وهذا ابن فارس يؤكد قيمة الشعر في تفسير القرآن، فيقول[1]: «والشعر ديوان العرب... وهو حجَّةٌ فيما أشكل من غريب كتاب الله، جلَّ ثناؤه...».

كما استخدم هذه الطريقة أصحاب السِّيَر، منهم: ابن هشام، فهو يذكر في مواضع كثيرة من كتابه تفسيره للغريب من القرآن مستشهداً على ذلك بأبيات من الشعر، فمنها على سبيل المثال[2] «قال ابن هشام: أيّان مرساها: متى مرساها. يعني بذلك: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى﴾[3] قال قيس بن الحُدَادية الخُزاعي:

فَجِئْتُ وَمَخْفَى السِّرِّ بَيْنِي وَبَيْنَهَا     لأَسْأَلَهَا أَيَّانَ مَنْ سَارَ رَاجِعُ؟

... ومرساها: منتهاها، وجمعه: مراسٍ، قال الكميت بن زيد الأسدي:

وَالْمُصِيبِينَ بَابَ مَا أَخْطَأَ النَّا     سُ وَمُرْسَى قَوَاعِدِ الإِسْلاَمِ

ومُرْسى السفينة: حيث تنتهي».

وكذلك جاء عن السيوطي عنايته بحفظ أشعار العرب، مُبَيِّناً قيمة هذا الحفظ في تفسير القرآن، وذلك قوله[4]: «وَلْيُعْتَنَ بحفظ أشعار العرب فإن فيه حِكَماً ومواعظ وآداباً، وبه يستعان على تفسير القرآن والحديث».

---

(١) الصاحبي ٢٧٥، المزهر ٢/ ٤٧٠.
(٢) سيرة ابن هشام٢/٢١٨، وانظر فهارس الكتاب لمعرفة مواضع تفسيره للغريب.
(٣) سورة الأعراف ١٨٧.
(٤) المزهر ٢/٣٠٩.

وقد فسّر العلماء ألفاظ القرآن الكريم ووضّحوا معانيه بأبيات بعض الشعراء التي فيها ذِكْرُ الفُحْش والفعلِ السيِّئ، ولم تكن غايتهم من هذا الاستشهاد أن ينصروا باطلاً أو يظهروا قبحاً، وإنما كان غرضهم من ذلك لغوياً وهو تفسير غريب القرآن بالشعر، قال الجرجاني في ذلك[1]: «وقد استشهد العلماء لغريب القرآن وإعرابه بالأبيات التي فيها الفحش وفيها ذكر الفعل القبيح، ثم لم يُعِبْهُم ذلك، إذ كانوا لم يقصدوا إلى ذلك الفحش ولم يريدوه، ولم يرووا الشعر من أجله»، وهو يدافع عن رأيه هذا مدافعة قوية بأن الشعراء وإن ذُمُّوا في القرآن فإن ذلك لا يكون سبباً في ذمِّ الشعر وعدم الاستشهاد به في تفسير غريب القرآن، لأنه يُبْعدنا عن الغرض الذي له رُوِيَ الشعر ومن أجله أُرِيد وله دُوِّن، فيقول[2]: «وأما التعلُّق في ذمِّ الشعر وتهجينه، والمنع من حفظه وروايته، والعلم بما فيه من بلاغة، وما يختص به من أدب وحكمة. ذاك لأنه يلزم على قَوْد هذا القول أن يعيب العلماء في استشهادهم بشعر امرئ القيس وأشعار أهل الجاهلية في تفسير القرآن، وفي غريبه وغريب الحديث...».

وقد أنكر جماعة[3] لا علم لهم بحديث رسول الله ﷺ، ولا معرفة لهم بلسان العرب، على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر بأن الشعراء قد ذُمُّوا في القرآن[4]. وأنهم ـ بهذا الاحتجاج ـ جعلوا الشعر أصلاً للقرآن[5]. وليس الأمر كما زعم هؤلاء النفر، لأن النحويين إنما أرادوا أن يفسِّروا الحرف الغريب من القرآن بالشعر، ومسائل نافع بن الأزرق التي ذكرها ابن الأنباري دالّة على بطلان قول من أنكر على النحويين ذلك، فقال[6]: فأمّا ما ادّعوه على النحويين من أنهم جعلوا الشعر أصلاً للقرآن فليس كذلك إنما أرادوا أن يتبيَّنوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا

(١) دلائل الإعجاز، ١٠.
(٢) المصدر السابق، ٢٣.
(٣) انظر ذلك في: مذاهب التفسير الإسلامي، ٩١.
(٤) إيضاح الوقف والابتداء، ١٠٠.
(٥) المصدر السابق، ١٠٠.
(٦) المصدر السابق، ١٠٠، وانظر: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٩٤، الإتقان ١/ ١٥٧.

عَرَبِيًّا﴾[1] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[2].

ويؤكد ابن الأنباري هذا الرأي بأنه أُثِر عن الصحابة والتابعين احتجاجهم على القرآن باللغة والشعر ما يبيِّن صحّة ما ذهب إليه النحويون، وفساد من أنكر هذا المذهب عليهم، فيقول[3]: «وجاء عن أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم من الاحتجاج على غريب القرآن ومشكلِهِ باللغة والشعر ما بيّن صحة مذهب النحويين في ذلك وأوضح فساد مذهب من أنكر ذلك عليهم». ويستشهد ابن الأنباري على ذلك بأقوال متعددة رواها عن ابن عباس، وذكرناها فيما مضى؛ ولا شك أن مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس أيضاً أوضح مثال على ذلك.

وللاعتماد على الشعر في تفسير القرآن اشترط العلماء في ناقل اللغة أن يكون عَدْلاً، من ذلك ما جاء عن السيوطي أنه قال[4]: «وقال الكمال بن الأنباري: في لُمَع الأدلَّة في أصول النحو: يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حرّاً كان أو عبداً؛... لأن بها معرفة تفسيره وتأويله... فإن كان ناقل اللغة فاسقاً لم يقبل نقله»، كما اشترطت العدالة في راوي الأشعار، قال السيوطي[5]: «قال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام في فتاويه: اعتُمِد في العربية على أشعار العرب، وهم كفّار، لبُعد التدليس فيها...» وقال بعد ذلك[6]: «ويؤخذ من هذا أن العربي الذي يحتجُّ بقوله لا يشترط فيه العدالة؛ بخلاف راوي الأشعار واللغات».

* * *

وممّا سبق يتضح أن الذي يفسِّر القرآن لا بدَّ أن يكون عالماً بلسان العرب، وهو شرط أساسي لا غنى للمفسِّر عنه، قال يحيى بن نضلة

(١) سورة الزخرف ٤٣/٣.
(٢) سورة الشعراء ٢٦.
(٣) إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٦١. وانظر أيضاً: تفسير القرطبي ١/ ٢٤ (المقدمة).
(٤) المزهر ١/١٣٨.
(٥) المصدر السابق ١/ ١٤٠.
(٦) المصدر السابق ١/ ١٤٠.

المديني[1]: «سمعتُ مالك بن أنس يقول: لا أُوتَى برجل يفسِّر كتاب الله غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً». ومن عناية المفسِّرين بلغة العرب جاءت عنايتهم بالشعر، وبه فسَّروا ألفاظ القرآن، وكان ابن عباس صاحب هذا المنهج المبتدئ به، ومن بعد تبعه المفسِّرون، وساروا على نهجه، وحذوا حَذْوَه.

* * *

## استشهاد الطبري بالشعر الجاهلي

وتفسير الطبري حافل بالأشعار والأرجاز التي اعتمد عليها المؤلِّف اعتماداً كبيراً في تفسير ما أشكل عليه من ألفاظ القرآن الكريم وتوضيح معانيه في مواضع كثيرة، مما يجعلنا نشهد للطبري بغزارة حفظه للأشعار وعلمه الواسع بتفسير مفرداتها، حتى إنه ليستطرد في استشهاداته اللغوية في بعض المواضع ويأتي ببيتين أو أكثر[2]. ويكفينا أن نأتي بمثلين ـ أحدهما: من الشعر، والآخر: من الرجز ـ لبيان صحة ما اتصف به من علم واسع بلسان العرب وأشعارهم.

فمن الشعر: قال أبو جعفر[3]: «يعني جلَّ ثناؤه بقوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾، وإذا أحكم أمراً وحَتَمه. يعني بذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾[4].

وأصل كل «قضاء أمر»: الإحكام، والفراغ منه، ومن ذلك قيل للحاكم بين الناس: «القاضي» بينهم، لفصله القضاء بين الخصوم، وقطعه الحكم بينهم، وفراغه منه به. ومنه قيل للميت: «قد قضى»، يراد به فرغ من الدنيا وفصَل منها. ومنه قيل: «ما ينقضي عجبي من فلان»، يراد: ما ينقطع. ومنه قيل: «تقضَّى النهار»، إذا انصرم، ومنه قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٩٢، الإتقان٢/ ٢٢٩.
(٢) انظر ما كتب عن ذلك في: التفسير والمفسرون ١/ ٢١٧ ـ ٢١٩، مذاهب التفسير الإسلامي ١١٤ ـ ١١٥.
(٣) تفسير الطبري ٢/ ٥٥٦.
(٤) سورة البقرة.

إِيَّاهُ﴾[١]، أي: فَصَل الحكم فيه بين عباده، بأمره إياهم بذلك، وكذلك قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[٢]، أي أعلمناهم بذلك وأخبرناهم به، ففرغنا إليهم منه. ومنه قول أبي ذؤيب:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ، قَضَاهُمَا
دَاوُدُ أَوْ صَنَعُ السَّوَابِغِ تُبَّعُ

ويروى:

* وَتَعَاوَرَا مَسْرُودَتَيْنِ قَضَاهُمَا *

ويعني بقوله: «قضاهما»، «أحكمهما».

ومن الرجز: قال أبو جعفر[٣]: «... عن قيس بن سعد قال: قرأ رجل عند عليّ «وطلح منضود». و(يعني بذلك قوله تعالى: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾[٤]، فقال عليّ: ما شأن الطلح إنما هو «وطلع منضود» ثم قرأ «طلعها هضيم»، فقلنا: أَوَلا نحوّلها، فقال: إن القرآن لا يهاج اليوم، ولا يحوّل. وأما الطلح فإن معمر بن المثنى كان يقول: هو عند العرب شجر عظام كثير الشوك. وأنشد لبعض الحداة[٥]:

بَشَّرَهَا دَلِيلُهَا وَقَالاَ غَداً تَرَيْنَ الطَّلْحَ وَالْجِبَالاَ

* * *

## أقوال العلماء في قدرة الطبري على التفسير

يحظى تفسير الطبري بمنزلة كبيرة بين كتب التفسير، ويعدّ من أعظم كتب

(١) سورة الإسراء ٢٣.
(٢) سورة الإسراء ٤.
(٣) تفسير الطبري ٢٧/٦٣٦.
(٤) سورة الواقعة.
(٥) الرجز منسوب إلى النابغة الجعدي.

التفسير على الإطلاق، وقد اعترف العلماء قديماً بقدرة الطبري وبراعته في التفسير، وأشادوا بفضله في هذا المجال، من ذلك ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي بكر بن خُزَيْمة، حين طالع تفسير محمد بن جرير في سنين من بدايته إلى نهايته، أنه قال[(١)]: «قد نظرت فيه من أوله إلى آخره وما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة».

ووُصف الطبري بصفات عدة تدلُّ على اعتراف العلماء لهذا العالم الجليل بأنه كان من أكبر المفسِّرين، فمن قائل عنه: إنه «صاحب التفسير والتاريخ المشهور»[(٢)]، وإنه «كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير...»[(٣)]، وإنه مؤلف «التاريخ» و«التفسير» المشهورَيْن الكبيرَيْن المذكورَيْن[(٤)]، وإنه «الإمام [الجليل المفسِّر][(٥)]، وإنه «رأس المفسِّرين على الإطلاق»[(٦)]، وإنه «المؤرِّخ المفسِّر»[(٧)].

## أقوال العلماء في «تفسير الطبري»

أما مؤلَّفه في التفسير، فقد أشاد العلماء به كذلك، ولفتوا الناس إليه، فقال عنه ابن النديم[(٨)]: «كتاب التفسير، لم يعمل أحسن منه». ورُوي عن الخطيب البغدادي أنه قال: قال أبو حامد الأسفراييني الفقيه[(٩)]: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يُحصِّل له كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً. أو كلاماً هذا معناه». وقال: أيضاً[(١٠)]: «لم يصنِّف أحد مثله».

(١) تاريخ بغداد ٢/ ١٦٤.
(٢) معجم البلدان (آمُلُ).
(٣) اللباب ٢/ ٢٧٤.
(٤) المحمّدون من الشعراء، ١٨٧.
(٥) ميزان الاعتدال ٣/ ٤٩٨.
(٦) طبقات المفسرين للسيوطي، ٨٢.
(٧) روضات الجنات ٧/ ٢٩٥.
(٨) الفهرست، ٢٩٢.
(٩) تاريخ بغداد ٢/ ١٦٣.
(١٠) االمصدر السابق ٢/ ١٦٣.

وقال ابن عساكر ـ عن أبي محمد التميمي مما نقله عن الفرغاني ـ مشيراً إلى ما احتواه تفسير الطبري من علوم مختلفة[١]: «فلو ادعى عالم أن يصنِّف منه عشرة كتب، كلٌّ كتاب منها يحتوي على علم مفرد عجيب مستقصى لفعل».

وقال ياقوت[٢]: «واشتهر الكتاب وارتفع ذكره وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، وأبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد يَحْيَيَانِ، ولأهل الأعراب والمعاني معقلان، وكان أيضاً في الوقت غيرهما مثل أبي جعفر الرستمي... وغيرهم من النحويين من فرسان هذا اللسان، وحمل هذا الكتاب مشرقاً ومغرباً وقرأه كلٌّ من كان في وقته من العلماء، وكلٌّ فضَّله وقدَّمه».

وقال القفطي[٣]: «الذي لم يرَ أكبر منه ولا أكثر فوائد».

وقال ابن تيمية[٤]: «وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحُّها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل بن بكير[٥] والكلبي».

وقال عنه ـ أيضاً[٦]: «وهو من أجلّ التفاسير المأثورة وأعظمها قدراً».

وقيل: «لم يُفسَّر مثله»[٧]، و«الذي لم يُرَ مثله»[٨]، و«الذي لا يوجد له نظير»[٩]، و«هو من أجلِّ التفاسير وأعظمها قدراً»[١٠].

وقال السيوطي[١١] «وله التصانيف العظيمة منها «تفسير القرآن» وهو أجلُّ التفاسير، لم يؤلَّف مثله كما ذكره العلماء قاطبة، منهم النووي في

(١) تاريخ ابن عساكر المخطوط ١٥/ ٨٤ (الورقة أ ـ ب).
(٢) معجم الأدباء ١٨/ ٦٢.
(٣) إنباه الرواة ٣/ ٨٩.
(٤) فتاوي ابن تيمية ٢/ ١٩٢، وانظر: التفسير والمفسرون ١/ ٢٠٨.
(٥) هو مقاتل بن سليمان. انظر: معجم الأدباء ١٨/ ٦٤.
(٦) مقدمة في أصول التفسير، ٩٠.
(٧) المختصر في أخبار البشر ٢/ ٧١.
(٨) الوافي بالوفيات ٢/ ٢٨٥.
(٩) البداية والنهاية ١١/ ١٤٥.
(١٠) الإتقان ٢/ ٢٢٨.
(١١) طبقات المفسرين للسيوطي ٨٢.

«تهذيبه»[1] وذلك لأنه جمع فيه بين الرواية والدراية ولم يشاركه في ذلك أحد لا قبله ولا بعده».

وقال حاجي خليفة[2]: «قال السيوطي في الإتقان وكتابه أجلُّ التفاسير وأعظمها فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض والإعراب والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين». وقال أيضاً[3]: «وقد قال النووي: أجمعت الأمّة على أنه لم يصنَّف مثل تفسير الطبري».

وقال ابن العماد[4]: «. . . وكذلك أثنى ابن تيمية على تفسيره للغاية».

وقال نولدكه في سنة (١٨٦٠م) بعد اطّلاعه على بعض نصوص هذا الكتاب[5]: «لو حصلنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نستغني عن كلِّ كتب التفسير المتأخرة عليه، ولكنه يبدو ـ للأسف ـ مفقوداً بالكلية. ولقد كان، مثل كتاب التاريخ الكبير لنفس المؤلِّف، نبعاً لا ينضب، استمدّ منه المتأخرون حكمتهم».

إن الأقوال السابقة وما شابهها طاف بها قائلوها طوافاً عاماً حول تفسير الطبري دون أن يخضعوا هذا الكتاب لدراستهم أو نقدهم.

وقد اختصر هذا الكتاب جماعة، منهم أبو بكر بن الإخشيذ[6] وابن صمادح التُّجَيْبي[7] وغيرهما، ونقله بعض المتأخرين إلى الفارسية لمنصور بن نوح الساماني[8].

---

(١) انظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) كشف الظنون ٤٣٧، التفسير والمفسرين ١/ ٢٠٨. وقول السيوطي ليس في الإتقان.

(٣) كشف الظنون ٤٣٧، التفسير والمفسرين ١/ ٢٠٨. وقول النووي ليس في تهذيبه.

(٤) شذرات الذهب ٢/ ٢٦٠.

(٥) مذاهب التفسير الإسلامي ١٠٨. وانظر: التفسير والمفسرين ١/ ٢٠٩.

(٦) الفهرست ٢٩٢، وورد فيه: «أبو بكر بن الأخشيد» بالدال المهملة وهو تصحيف، وأبو بكر هو أحمد بن علي بن بيفجور أبو بكر بن الإخشاذ، ويقال له ابن الإخشيذ (ت٣٢٦ .). أنظر: لسان الميزان ١/ ٢٣١.

(٧) انظر: مصطفى الشروق المفسِّر الميسَّر: مختصر تفسير الإمام الطبري، وابن صمادح هو محمد بن معن بن صمادح التجيبي المعتصم بالله الواثق بفضل الله، أبو يحيى (ت. ٤٨٤هـ)، الحلة السيراء: ترجمته ٢/ ٧٨ ـ ٨٨.

(٨) كشف الظنون ٤٣٧.

## معرفة الطبري بالشعر الجاهلي

وأصل التفسير كبير، فاضطر إلى اختصاره في الحجم الذي بين أيدينا، والطبري نفسه يشهد بذلك، فقد روى الخطيب البغدادي[1]: «أن أبا جعفر الطبري قال لأصحابه: [أتنشطون لتفسير القرآن، قالوا كم يكون] قدره؟ فقال: ثلاثون [ألف ورقة. فقالوا: هذا ما تفنى الأعمار] قبل تمامه؛ فاختصره في [نحو ثلاثة آلاف ورقة...]».

أما معرفة الطبري باللغة والشعر فقد أقلّت المصادر من الحديث عنها، مع اعتماده الكبير في تفسيره عليهما؛ ومع ما أثنى به مؤلّفو سيرته على تفسيره وعلى قدرته على التفسير، وكأنهم تركوا للناس إدراك حقيقة ذلك بقراءتهم التفسير، فتتكوّن لديهم صورة وافية عن منهج الطبري في الاستشهاد على تفسير ألفاظ القرآن الكريم باللغة والشعر.

فمثلاً: قيل عن الطبري في كثير من المصادر[2] ـ وهي عبارة متكررة بينها ـ: «وكان حافظاً لكتاب الله، عارفاً بالقراءات، بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن»، وكان «عارفاً بالقرآن»[3] دون توضيح المعنى الدقيق المقصود بهذه الكلمات، وإن كانت تحمل في ثناياها معرفته اللغوية إلى جانب معرفته الدينية والفقهية. ومع ذلك فإننا نجد بعض المصادر قد أشارت إشارات قليلة إلى علمه باللغة والشعر، وكذلك إلى علمه بالعَرُوض. ولم يكن الحديث عن علمه باللغة والشعر والعروض ـ أحياناً ـ مقصوداً لذاته، وإنما جاء عَرَضاً في

---

(1) تاريخ بغداد ٢/١٦٣.

(2) تاريخ بغداد ٢/١٦٣، وانظر: الأنساب ٩/ ٤١، المنتظم: ١٧١، معجم الأدباء ١٨/٤١، الكامل في التاريخ ٦/١٧١، تهذيب الأسماء واللغات ١/٧٨، المختصر في أخبار البشر ٢/ ٧١، تذكرة الحفاظ ٢/ ٧١١، الوافي بالوفيات ٢/ ٢٨٥، طبقات الشافعية ٢/١٣٦، البداية والنهاية ١١/١٤٥، غاية النهاية ٢/١٠٧، لسان الميزان ٥/ ١٠١ ـ ١٠٢، النجوم الزاهرة ٣: ٢٠٥، طبقات المفسرين للسيوطي ٦٢، طبقات المفسرين للداودي ٢: ١٠٩، التفسير والمفسرين ٢/٢٠٥.

(3) معجم الأدباء ١٨/٤١.

مجال الحديث عن العلوم[1] التي يُعْرَف بها الطبري. يقول ابن النديم عن علمه باللغة والشعر[2]: «وكان متفنّناً في جميع العلوم: علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفِقْه». وقال أيضاً يذكر معرفته بشعر أحد الشعراء، وهو الطرماح، وذلك فيما يرويه أبو الفرج المعافى بن زكرياء النهرواني[3]: «قال لي أبي[4]، اسحق بن محمد ابن إسحق: أخبرني الثقة أنه رأى أبا جعفر الطبري بمصر يقرأ عليه شعر الطرماح أو الحطيئة ـ الشك منّي ـ ورأيت أنا بخطّه شيئاً كثيراً من كتب اللغة والنحو والشعر والقبائل».

وجاء عن ابن عساكر ما يشير إلى معرفة الطبري بتفسير غريب القرآن، وهي إشارة غير مباشرة إلى علمه بلسان العرب، وذلك قوله[5]: «قرأت بخطّ أبي محمد التميمي مما نقله من كتاب أبي محمد عبد الله بن أحمد الفرغاني وقد لَقِيَ من حدَّثه عنه، قال: فتمَّ من كتبه كتاب «تفسير القرآن» وجوّده، وبيّن فيه أحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومشكله وغريبه، ومعانيه، واختلاف أهل التأويل والعلماء في أحكامه وتأويله، والصحيح لديه من ذلك، وإعراب حروفه...».

ونجد أن ابن عساكر يصرِّح ـ في موضع آخر من كتابه ـ بأن الطبري كان يَعْلَمُ العربية، وأنه كان يتقن رواية شعر الجاهلية والإسلام، فقال[6]: «فابتدأ بعدما أحكم ما أمكنه إحكامه من علم القرآن والعربية والنحو ورواية شعر الجاهلية والإسلام...».

ويروي ياقوت خبراً يَقْرُبُ من الخبر الذي رواه صاحب «الفهرست» وقت

(١) مثل: الفقه والحديث ومسنده والتفسير والنحو وعلم الشريعة وعلم اختلاف علماء الأمصار، وعلمه بكتب أصحاب الكلام وكلام الفلاسفة. انظر ذلك في: الفهرست ٢٩١، تاريخ ابن عساكر، المخطوط ١٥/٨٦ (الورقة ب) ـ ٨٧ (الورقة أ)، معجم الأدباء ١٨/٤٥ و٥٣.
(٢) الفهرست، ٢٩١.
(٣) المصدر السابق، ٢٩١.
(٤) ياء «أبي» هي ياء المتكلم.
(٥) تاريخ ابن عساكر، المخطوط ١٥/٨٤ (الورقة أ)، التفسير والمفسرون ١/٢٢٣.
(٦) تاريخ ابن عساكر، المخطوط ١٥/٨٦ (الورقة ب).

دخول أبي جعفر مصر، فقال[1]: «وبان فضله... في القرآن والفِقْهِ والحديث واللغة والنحو والشعر، فَلَقِيَهُ أبو الحسن بن سراج فوجده فاضلاً في كل ما يذاكره به من العلم، ويجيب في كل ما يسأله عنه حتى سأله عن الشعر فرآه فاضلاً بارعاً فيه، فسأله عن شعر الطرماح وكان من يقوم به مفقوداً في البلد فإذا هو يحفظه، فسُئل أن يمليه حفظاً بغريبه، فعهدي به وهو يمليه عند بيت المال في الجامع».

وكان الطبري يحفظ من شعر الجاهلية والإسلام ما جعل ياقوت يشيد بقدرته، فقال[2]: «وقد بان فضله في علم اللغة والنحو على ما ذكره في كتاب التفسير وكتاب التهذيب مخبراً عن حاله فيه... وكان يحفظ من الشعر للجاهلية والإسلام ما لا يجهله إلا جاهل به!. وقال أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد: سمعت ثعلباً يقول: قرأ عليّ أبو جعفر الطبري شعر الشعراء قبل أن يكثر الناس عندي بمدة طويلة».

ويذكر ياقوت[3] حكاية نستطيع أن نستدل منها على سرعة استشهاده بالشعر، ومطاوعته له في المناسبات، لكثرة ما يحفظ منه، وذلك حين سأله يوماً سائل عن نسبه فقال: محمد بن جرير. فقال السائل: زدنا في النسب، فأنشده لرؤبة:

قَدْ رَفَعَ الْعَجَّاجُ ذِكْرِي فَادْعُنِي ... بِاسْمِي إِذَا الأَنْسَابُ طَالَتْ يَكْفِنِي

ومما يشهد للطبري بمقدرته اللغوية ما ذكره ياقوت عن أبي عمر الزاهد، وكان يعيش زماناً طويلاً بمقابلة الكتب مع الناس، وذلك حين سأل الطبري عن تفسير آية، فقال أبو جعفر[4]: «قابلت هذا الكتاب من أوله إلى آخره فما وجدت فيه حرفاً واحداً خطأً في نحو ولا لغة». ومن ذلك ما ذكره القفطي عن

(١) معجم الأدباء ١٨/٥٣.
(٢) المصدر السابق ١٨/٦٠.
(٣) المصدر السابق ١٨/٤٧.
(٤) المصدر السابق ١٨/٦٢.

الطبري[1]: «العالم الكامل الفقيه المقرئ النحوي اللغوي الحافظ الإخباري، جامع العلوم، لم يُرَ في فنونه مثله».

أما معرفة الطبري بعلم العروض، فقد قال عنها ياقوت[2]: «كان أبو جعفر الطبري عالماً بالفقه والحديث والتفاسير والنحو واللغة والعروض، له في جميع ذلك تصانيف فاق بها على سائر المصنِّين».

وكان الطبري لا يجيب عن شيء يُسأل عنه إلا إذا كان متمكّناً من العلم الذي منه سؤال السائل، فهو يُقرُّ بأنه كان يعلِّم نفسه العَرُوض، وذلك فيما يرويه ياقوت أنه قال[3]: «قال أبو جعفر: لما دخلت مصر لم يَبْقَ أحد من أهل العلم إلا لَقِيَني وامتحنني في العلم الذي يتحقق به، فجاءني يوماً رجل فسألني عن شيء من العروض ولم أكن نشطت له قبل ذلك فقلت له: عليّ قول ألا أتكلم اليوم في شيء من العروض فإذا كان في غدٍ فَصِرْ إليَّ، وطلبتُ من صديق لي العروض للخليل بن أحمد فجاء به، فنظرت فيه ليلتي فأمسيت غير عروضيٍّ وأصبحت عروضيّاً».

* * *

إن للشعر قيمة قديمة في تفسير كتاب الله، ابتدأت منذ عهد الرسول ﷺ، ومن تلاه من صحابته، رضوان الله عليهم، وازدادت هذه القيمة بمجيء ابن عباس الذي كان أول من فسّر القرآن بالشعر، والذي فتح الطريق أمام المفسِّرين للسير على منواله، فكان منهج الطبري الذي توسع توسعاً كبيراً في استخدام هذه الطريقة، وقد ساعدته معرفته بعلوم العربية على ذلك، فذكر المؤرِّخون ـ ممن أرّخ لسيرته ـ أن له باعاً طويلاً في: اللغة، والشعر، والعروض. وقد برزت معرفته بلسان العرب واضحة المعالم في مثال حيّ بين أيدينا في تفسيره المسمّى «جامع البيان في تأويل آي القرآن».

---

(١) إنباه الرواة ٣/ ٨٩.
(٢) معجم الأدباء ١٨/ ٤٥.
(٣) المصدر السابق، ١٨/ ٥٦.

## المصادر والمراجع

١ ـ الإتقان في علوم القرآن ـ السيوطي، ط. الرابعة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب ـ ابن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ـ القاهرة.

٣ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة ـ ابن الأثير، تصحيح مصطفى وهبي، المكتبة الإسلامية ١٢٨٦هـ.

٤ ـ الإصابة في تمييز الصحابة ـ ابن حَجَر العسقلاني، تحقيق طه محمد الزيني، ط. الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٣٨٨ ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٦٨ ـ ١٩٧٧م.

٥ ـ الأغاني ـ الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (المقدمة: القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

٦ ـ الأمالي ـ القالي، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٧ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة ـ القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الأولى، دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٣٦٩ ـ ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٠ ـ ١٩٥٥م.

٨ ـ الأنساب ـ السمعاني، ط. الأولى، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ الهند ١٣٨٢ ـ ١٤٠١هـ/ ١٩٦٢ ـ ١٩٨١م.

٩ ـ إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ ـ ابن الأنباري، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مجمع اللغة العربية ـ دمشق ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

١٠ ـ البداية والنهاية ـ ابن كثير، دار الفكر ـ بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١١ ـ بذل المجهود في حل أبو داود ـ السَّهارنفوري، دار الكتب العلمية ـ

بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٢ ـ البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الأولى، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٣٧٦ ـ ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨م.

١٣ ـ تاريخ بغداد ـ الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية: المدينة المنورة.

١٤ ـ تاريخ ابن عساكر ـ ابن عساكر، ج ١٥، مايكروفيلم رقم (١٠١٧)، مكتبة الجامعة الأردنية ـ عمان.

١٥ ـ تذكرة الحفّاظ ـ الذهبي، تصحيح عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٧٦ ـ ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧م.

١٦ ـ تفسير البيضاوي ـ البيضاوي، ط. الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

١٧ ـ تفسير الطبري ـ الطبري، ج ١ ـ ١٦، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩م. ج ١٣ ـ ٣٠، ط. الأولى، المطبعة الأميرية ـ بولاق ١٣٢٨ ـ ١٣٢٩هـ.

١٨ ـ تفسير القرطبي ـ القرطبي، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، ط. الثالثة، دار الكاتب العربي ـ بيروت ١٣٧٨هـ/ ١٩٦٧م.

١٩ ـ التفسير والمفسرون ـ محمد حسين الذهبي، ط. الثانية، دار الكتب الحديثة ـ بغداد ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٢٠ ـ تهذيب الأسماء واللغات ـ النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢١ ـ جمهرة ابن حزم ـ ابن حزم، تحقيق عبد السلام هارون، ط. الرابعة، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٧م.

٢٢ ـ الحلة السيراء ـ ابن الأبار، تحقيق حسين مؤنس، ط. الأولى، الشركة العربية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٣م.

٢٣ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ الأصبهاني، مطبعة السعادة ـ مصر ١٣٩١ ـ ١٣٩٩هـ/ ١٩٧١ ـ ١٩٧٩م.

٢٤ ـ خزانة الأدب ـ البغدادي، دار صادر ـ بيروت.

٢٥ ـ دلائل الإعجاز في علم المعاني ـ الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة ـ بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٦ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ـ الموسوي، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان ـ طهران، ودار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٠هـ.

٢٧ ـ سيرة ابن هشام ـ ابن هشام، تحقيق مصطفى السقّا وآخرين، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٨ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ ابن العماد الحنبلي، ط. الثانية، دار المسيرة ـ بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢٩ ـ شرح الحماسة للتبريزي ـ التبريزي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة (المقدمة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م).

٣٠ ـ شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ـ زهير بن أبي سلمى (صنعة ثعلب)، تحقيق أحمد زكي العدوي، مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.

٣١ ـ شرح شواهد الكشّاف ـ محب الدين، مطبعة محمد أفندي مصطفى ـ القاهرة.

٣٢ ـ شرح شواهد المغني ـ السيوطي، تحقيق أحمد ظافر كوجان، دار مكتبة الحياة ـ بيروت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٣٣ ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ـ ابن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر ـ بيروت ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

٣٤ ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ السُّبكي، ط. الثانية، دار المعرفة ـ بيروت.

٣٥ ـ الطبقات الكبرى ـ ابن سعد، دار صادر ـ بيروت.

٣٦ ـ طبقات المفسِّرين ـ السيوطي، ط. الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣٧ ـ طبقات المفسِّرين ـ الداودي، تحقيق علي محمد عمر، ط. الأولى، مكتبة وهبة ـ القاهرة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣٨ ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ـ ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. الرابعة، دار الجيل ـ بيروت ١٩٧٢م.

٣٩ ـ عيون الأخبار ـ ابن قتيبة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة ـ القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٤٠ ـ غاية النهاية في طبقات القراء ـ ابن الجزري، ط. الأولى، نشر براجستراسر ومكتبة الخانجي ـ القاهرة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

٤١ ـ الفائق في غريب الحديث ـ الزمخشري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الثانية، دار المعرفة ـ بيروت ١٩٧١م.

٤٢ ـ فتاوي ابن تيمية ـ تصحيح إسماعيل بن السيد إبراهيم الخطيب الحسني السلفي الاسْعِرْدي الأزهري، مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة ١٣٢٦ ـ ١٣٢٩هـ.

٤٣ ـ الفهرست ـ ابن النديم، تحقيق رضا تجدّد (المقدمة: طهران ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

٤٤ ـ الكامل في التاريخ ـ ابن الأثير، مراجعة وتحقيق نخبة من العلماء، ط. الثانية، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤٥ ـ كشف الظنون ـ حاجي خليفة، تحقيق محمد شرف الدين يالتقاليا، طبع وكالة المعارف ـ استانبول ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.

٤٦ ـ اللباب في تهذيب الأنساب ـ ابن الأثير، دار صادر ـ بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤٧ ـ لسان العرب ـ ابن منظور.

٤٨ ـ لسان الميزان ـ ابن حجر العسقلاني، ط. الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

٤٩ ـ مجالس ثعلب ـ ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، ط. الثالثة، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩م.

٥٠ ـ مجمع الأمثال ـ الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

٥١ ـ المحمّدون من الشعراء وأشعارهم ـ القفطي، تحقيق حسن معمري، دار اليمامة ـ الرياض ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٥٢ ـ المختصر في أخبار البشر ـ أبو الفدا، ط. الأولى، المطبعة الحسينية المصرية ـ القاهرة ١٣٢٥هـ.

٥٣ ـ مذاهب التفسير الإسلامي ـ إجنتس جولتسيهر، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي ـ القاهرة ومكتبة المثنى ـ بغداد ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

٥٤ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها ـ السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، ج ١، ط. الثالثة، ج ٢، ط. الرابعة، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

٥٥ ـ مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس (معجم غريب القرآن) ـ محمد فؤاد عبد الباقي، ط. الثانية، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

٥٦ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ الإمام ابن حنبل، ط. الثانية، المكتب الإسلامي ودار الفكر ـ بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٥٧ ـ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ـ ناصر الدين الأسد، ط. الخامسة، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٨م.

٥٨ ـ مصحف الشروق المفسَّر والميسَّر: مختصر تفسير الإمام الطبري ـ ابن صمادح التُّجَيْبي، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد جمجوم، مراجعة وتدقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق ـ بيروت ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م.

٥٩ ـ معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ودار المأمون ١٣٥٥ ـ ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨م.

٦٠ ـ معجم البلدان ـ ياقوت الحموي، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٦١ ـ المعجم الكبير ـ الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط. الأولى، وزارة الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي ـ بغداد ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٦٢ ـ مقدمة في أصول التفسير ـ ابن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، ط. الأولى، دار القرآن الكريم ـ الكويت ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٦٣ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ـ ابن الجوزي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ الهند ١٣٥٧هـ.

٦٤ ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ الشاطبي، شرح محمد عبد الله درّاز، ط. الثانية، المكتبة التجارية الكبرى: القاهرة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٦٥ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، ط. الأولى، دار المعرفة ـ بيروت ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

٦٦ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ ابن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة (المقدمة: ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

٦٧ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ـ ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط. الأولى، دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٦٨ ـ الوافي بالوفيات ـ الصفدي، اعتناء هلموت ريتر وآخرين، ط. الثانية، فرانز شتاير ڤيسبادن ١٣٨١ ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٦٢ ـ ١٩٨٢م.

# الباب الرابع

# نقد القراءات



# ظاهرة نقد القراءات ومنهج الطبري فيها

**الدكتور إسماعيل أحمد الطحان**
**رئيس قسم التفسير والحديث**
**كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**
**جامعة قطر**

من المقولات المقررة، والمكررة في ميدان القراءات القرآنية (أن القراءة سنّة متَّبعة)، وينسبها علماء القراءات إلى كثير من الصحابة والتابعين، فقد جاءت في حديث ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) عن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت رضي الله عنهما، وعن ابن المنكدر، وعروة بن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، وعامر الشعبي أنهم قالوا: «القراءة سنّة يأخذها الآخر عن الأول، فاقرأوا كما عُلِّمتم»[(١)].

وكان من المفروض أن تحمي هذه المقالة القراءات من أن يُتعرّض لها بنقض أو تخطئة أو رفض.

وربما فرضت هذه المقالة الحماية للقراءات بعض الوقت حين اشتغل النحاة الأوائل بفرض قواعدهم على اللغة، ورأوا في بعض القراءات من الظواهر الإعرابية واللغوية ما لا يتفق مع مقاييسهم فنحّوها جانباً، واكتفوا بعدم الاستشهاد بها، إذ كانت مخالفة لقواعدهم، مع الاعتذار لأنفسهم بأنها (سنّة) لا يجوز التعرُّض لها.

---

(١) النشر: ابن الجزري ١/ ١٧.

وظلَّ هذا الشعور بضرورة تجنُّب التعرُّض للقراءات القرآنية ملازماً لكثير من المشتغلين بالنحو ـ وبخاصة بين أبناء الجيل الأول ـ وجلّهم من القرّاء الذين ورثوا طائفة من وجوه القراءات هي سابقة في الزمن ـ ولا شك ـ على الاشتغال باللغة والنحو. ولم يزد الخلاف بين أقطاب هذا الجيل عن أن يسلك الواحد منهم بقراءته مسلكاً نحوياً يرتضيه وإن خالفه غيره، مثل ما كان من الخلاف بين عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ) وأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) في قراءة ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾[١]، يقرؤها عيسى بن عمر بنصب (أطهر) وينكرها عليه معاصره أبو عمرو بن العلاء، ويرى الرفع أحسن.

وما إن انقضى هذا الجيل بانتهاء النصف الأول من القرن الثاني، حتى اشتدّ ساعد النحاة في فرض قواعدهم على الناطقين بالعربية، وتبدَّل هذا الاستحياء من القراءات، فتجرّأ كثير من النحاة عليها، وأخضعوها للنقد، على نحو ما يفعلون بسائر الكلام.

واستفتح هذه الحملة وحمل لواءها نُحاة البصرة، ثم تابعهم غيرهم من اللغويين والمفسّرين ومصنِّفي القراءات، ولم يفرِّقوا بين قراءة سبعية أو عشرية أو ما فوق ذلك[٢].

ولا شك في أن الطبري (ت ٣١٠هـ) كان واحداً من هؤلاء، فكلُّ من عايش تفسيره يطَّلع على موقفه من القراءات، فقد استخدم بشأنها عبارات تؤذن بردِّها والطعن فيها ـ على الرغم من تواترها عند من يرون ذلك ممن يدافعون عنها ـ حتى إن بعض المحدثين ألَّف كتاباً بعنوان «دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسّر» صدر في أغسطس (١٩٦٨م) حمل فيه على الطبري وزيَّف مسلكه، وحمَّله وزر من أتى بعده من القرّاء والمفسِّرين الذين نهجوا نهجه، واقتدوا به في ردِّ بعض القراءات والطعن فيها.

---

(١) سورة هود ٧٨.

(٢) راجع دراسات لأسلوب القرآن: الشيخ محمد عضيمة ١٩.

والطبري ـ وإن كان واحداً من هؤلاء الناقدين للقراءات ـ فليس المتهم الأول في الطعن على القراءات ـ على ما ذهب إليه ابن الجزري ـ فهو مسبوق في ذلك، ومتبوع فيه. . .

فقد سبقه:

عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧هـ)، وعاصم الجحدري (ت ١٢٨هـ)، وأبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، وهارون الأعور (ت ١٧٠هـ)، والخليل بن أحمد (ت ١٧٥)، وأبو الحسن الأخفش (ت ١٧٧هـ)، وسيبويه (ت ١٨٠هـ)، والكِسائي (ت ١٨٩هـ)، ويعقوب الحضرمي (ت ٢٠٥هـ)، والفرّاء (ت ٢٠٧هـ)، والأصمعي (ت ٢١٦هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، والمازني (ت ٢٤٩هـ)، وأبو حاتم السِّجِسْتاني (ت ٢٥٥هـ)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، والمُبَرِّد (ت ٢٨٥هـ).

وقفاه من بعده:

الزّجّاج (ت ٣١١هـ)، وابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ)، وأبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)، وأبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، وأبو الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢هـ)، والزَّمَخْشَرِي (ت ٥٣٨هـ)، وابن عطيّة (ت ٥٤١هـ).

وقد شغلني أمر هؤلاء جميعاً سواء من جاءوا بعد الطبري أو سبقوه، فكلُّهم من الأئمّة الأعلام الذين يعرفون للقراءات حقّها، ولا تغيب عنهم سنّيتها، ولا يتّهمون بإلقاء القول على عواهنه.

وشدّ ما لفتني قسوة بعض هؤلاء الناقدين على القرّاء إذ رموهم باللحن، وعدم الدراية باللغة، والتخليط والاضطراب والوهم وسوء الفهم.

وكان أمراً طبيعيّاً أن تثير هذه القسوة حماية بعض العلماء، لينصّبوا أنفسهم للدفاع عن القراءات والقرّاء.

ومن هؤلاء:

ابن خالَوَيْه (ت ٣٧٠هـ) في حُجَّته، وأبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ) في منجد القارئين، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في كتابه الفصل في الملل النحل

والقشيري (٣٧٥هـ)، والحريري (ت ٥١٦هـ) في كتابه درّة الغوّاص، والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) في تفسيره، وابن المنير (ت ٦٣٣هـ) في كتابه الانتصاف على الكشّاف، والنيسابوري (ت ٧٢٨هـ) في تفسيره، وأبو حيّان (ت ٧٤٥هـ) في تفسيره البحر المحيط، والزركشي (ت ٧٩٤هـ) في كتابه البرهان في علوم القرآن، والدماميني (ت ٨٢٧هـ)، وابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) في كتابه النشر، والسيوطي (ت ٩١١هـ) في الاقتراح.

وأمام هذا المعترك بين نقد القراءات والدفاع عنها لم يكن بعد من وقفة متأنّية مع كلا الفريقين الناقدين والمدافعين نستكشف من خلالها وجه الحق في هذه القضية، ولنرى بصفة عامة إقرار مبدأ النقد أو عدمه، وهو مدخل لا بدَّ منه لدراسة «منهج الطبري في نقد القراءات».

ووصولاً إلى هذا الهدف كان علينا أن نؤرِّخ لبدء ظاهرة النقد قبل الطبري، ونتابع سيرها بعده، مع عرض نماذج من صور هذا النقد، نجتزئ بقليلها عن كثيرها، مستهدفين به تسجيل الوقائع فحسب، لا مقابلة نقد القراءة بالدفاع عنها فذلك أمر مفروغ منه، وثابت في كتب التفسير والقراءات، وسواء لدينا قَوِيَ جانب المدافعين أو ضعف، فإنه لا ينفي ظاهرة النقد من حيث هي واقعة تحتاج إلى تفسير يقرُّ مبدأ النقد أو ينكره، وهل القراءات كلُّها في ذلك سواء؟

# ظاهرة نقد القراءات

## أولاً ـ مرحلة ما قبل الطبري، في القرن الأول الهجري:

### ١ ـ عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها (ت ٥٨هـ):

ترجع بداية هذه الظاهرة إلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم فقد روى البخاري عن عروة بن الزبير (ت ٩٣هـ) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «وهو يسألها عن قول الله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾[1] قال: قلت «كذبوا» أم «كذّبوا» قالت عائشة: «قد كذّبوا» بتشديد الذال.

---

(١) فتح الباري: ابن حجر ٨/ ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

وفي رواية أبي اليمان عن شعيب عن الزهري عن عروة فقلت لها لعلَّها «كذبوا» مخففة قالت: معاذ الله.

قال ابن حَجَر: وهذا ظاهر في أنها أنكرت القراءة بالتخفيف بناء على أن الضمير للرسل.

وقد قرأها بالتخفيف ابن مسعود، وابن عباس، وأبو عبد الرحمن السلمي، والحسن البصري، وابن كعب القرظي... وظاهر السياق أن عروة كان يوافق ابن عباس قبل أن يسأل خالته[1].

وقرأها بالتخفيف كذلك أئمّة الكوفة من القرّاء: عاصم، ويحيى بن وثاب، والأعمش، وحمزة، والكسائي، ووافقهم من الحجازيين أبو جعفر بن القعقاع[2].

**٢ ـ سعد بن أبي وقاص (ت ٥١هـ):**

نقل ابن حَجَر: أن سعيد بن المُسَيَّب (ت ٩٤هـ) كان يقرأ ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾[3] بنونين، فأنكرها عليه سعد بن أبي وقاص وكانت قراءته (أو تنساها) بفتح التاء خطاباً للنبي ﷺ[4].

ونقل الطبري بإسناده: قال عن ابن ربيعة الثقفي قال: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول (ما ننسخ من آية أو تنسها) بالتاء، قلت له: فإن سعيد بن المسيب يقرؤها ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ بالنون المضمومة، قال: فقال سعد: إن القرآن لم ينزل على المسيّب، ولا على آل المسيّب... وقد قرأها بالنون المضمومة قرّاء أهل المدينة والكوفة[5].

---

(١) سورة يوسف ١١٠.
(٢) فتح الباري: ابن حجر ٨/٢٩٦، المحرر الوجيز: ابن عطية ٨/١٠٠، ط. الدوحة.
(٣) فتح الباري: ابن حجر ٨/١٣٦.
(٤) سورة البقرة ١٠٦.
(٥) جامع البيان: الطبري ١/٥٢٢/٥٢٣.

### ٣ ـ عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ):

نقل الطبري عن الفرّاء قال أبو بكر بن عياش حدثني عاصم، عن أبي رزين، عن أبي يحيى أن ابن عباس لَقِيَ ابن أخي عبيد بن عمير (ت ٧٤هـ) فقال: إن عمَّك لعربي فما له يلحن في قوله تعالى: ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ ﴿٥٧﴾﴾[١] بضمِّ الصاد، وإنما هي ﴿يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾﴾ بكسر الصاد[٢].

وقد قرأها بالضمِّ علي بن أبي طالب، وأنكرها ابن عباس[٣] في القرن الثاني الهجري.

### ٤ ـ عاصم الجحدري (ت ١٢٨هـ):

نقل ابن عطيّة أن الزهري، وإبراهيم النخعي (ت ٩٦هـ) قرأ (ولولدي) في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ﴾[٤] على أنه دعاء لإسماعيل وإسحاق، وأنكرها عاصم الجحدري، وقال: إن في مصحف أُبَيّ بن كعب (ولأبوي)[٥].

### ٥ ـ أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ):

قرأ ابن أبي إسحاق (ت ١١٧هـ): ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْۖ﴾[٦]، بنصب (أطهر)، وتابَعَهُ عيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٩هـ) فأنكرها عليه معاصره أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، ودارت بين الاثنين مناظرة، قال فيها أبو عمرو لعيسى: كيف تقول: هؤلاء بنيّ، هم ماذا؟ قال عيسى: عشرين رجلاً، فأنكر ذلك أبو عمرو.

وقرأها بالنصب ابن مسعود، والحسن، وعيسى بن عمر، ولم يُجِزْها الخليل (ت ١٧٥هـ)، وقال سيبويه (ت ١٧٠هـ) هي لحن، وأنكرها الأخفش (ت ١٧٧هـ). وقرأها العامة بالرفع[٧].

---

(١) سورة الزخرف ٥٧.
(٢) الطبري ٢٥/٥٢.
(٣) البحر المحيط: أبو حيّان ٨/٢٥.
(٤) سورة إبراهيم ٤١.
(٥) المحرر الوجيز ٨/٢٥٦.
(٦) سورة هود ٧٨.
(٧) القرطبي ٩/٧٦.

قرأ نافع، وعاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائي ﴿إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا﴾[1] بضمِّ العين، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو (بالعِدوة) بكسر العين. قال أبو حيان: وأنكر أبو عمرو الضمَّ فيها وقال الأخفش (ت ١٧٧هـ) لم نسمع من العرب إلا الكسر، وقال أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ) الضمُّ أكثرهما[2].

**٦ ـ هارون الأعور (ت ١٧٠هـ):**

قرأ أبو عمرو، وعاصم، ونافع، وحمزة، والكِسائي ﴿يَٰٓأَبَتِ﴾[3]، بكسر التاء، وقرأها أبو جعفر، والأعرج، وابن عامر (يا أبت) بفتح التاء.

قال أبو حيان: وقد لحن هارون الأعور (ت ١٧٠هـ) القراءة بالفتح[4].

**٧ ـ أبو الحسن الأخفش (ت ١٧٧هـ):**

ـ في قوله تعالى ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[5] قرأ الجمهور (ميسرة) بفتح السين، وقرأ نافع وحده (ميسُرة) بضمِّ السين، بوزن مفعلة، وهو بالضمِّ قليل، وأكثر كلامهم مفعلة بالفتح قاله ابن عطيّة.

وأنكر أبو الحسن الأخفش (ت ١٧٧هـ) قراءة نافع بضمِّ السين وقال: ليس في الكلام (مفعُل) بضمِّ العين[6].

ـ في قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ﴾[7] قرأ الجمهور ﴿بِمُصْرِخِيَّ﴾ بفتح الياء، وقرأ يحيى بن وثاب، والأعمش، وحمزة (بمصرخيِ) بكسر الياء مشدَّدة.

قال الأخفش: ما سمعت هذا من أحد من العرب ولا من النحويين.

وقال الفراء: لعلَّها مِنْ وَهْم القرّاء طبقة يحيى؛ فإنه قلَّ من سلم منهم من الوهم، قال أبو عبيدة: نراهم غلطوا، ظنوا أن الباء تكسر ما بعدها، وقال المبرد: لو صلَّيت خلف إمام يقرؤها هكذا لأخذت نعلي ومضيت، وأنكرها أبو

(١) سورة الأنفال ٤٢.
(٢) البحر ٤/٤٩٩.
(٣) سورة يوسف ٤، سورة مريم ٤٢.
(٤) البحر ٦/١٩٣.
(٥) سورة البقرة ٢٨٠.
(٦) المحرر الوجيز ٢/٤٩٥، المخصص: ابن سِيدَه ١٤/١٩٦.
(٧) سورة إبراهيم ٢٢.

حاتم، والزّجّاج وقال هي قراءة رديئة مرذولة، وقال النّحّاس: صار هذا إجماعاً ولا يجوز أن يحمل كتاب الله على الشذوذ، وقال الزمخشري هي قراءة ضعيفة[1].

٨ ـ سيبويه (ت ١٨٠هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾[2] قال سيبويه: قد بلغنا أن قوماً من أهل الحجاز ـ من أهل التحقيق ـ يحققون (نبي، وبريّة) أي يقرؤونها بالهمز ـ وذلك قليل رديء.

وعقَّب عليه الرَّضِيّ في شرح الشافية: فقال: مذهب سيبويه أن ذلك رديء مع أنه قرئ به، ولعلّ القراءات السبع عنده ليست متواترة، وإلا لم يحكم برداءة ما ثبت منها[3].

٩ ـ الكسائي (ت ١٨٩هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾[4] قرأ أبو عمرو وهشام، وحمزة، والكسائي، وخلف (قد سمع) بإدغام الدال في السين وقرأ الجمهور بالبيان.

قال أبو حيان: قال خلف بن هشام البزار سمعت الكسائي يقول: من قرأ ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ فبيَّن الدال عند السين فلسانه أعجمي ليس بعربي وعقَّب عليه أبو حيان فقال: ولا يلتفت إلى هذا القول فإن الجمهور على البيان[5].

١٠ ـ أبو زكريا الفرّاء (ت ٢٠٧هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾[6]، قرأ ابن عامر (زُيِّن) بضمِّ الزاي وكسر الياء، (قَتْلُ) بضمِّ اللام، (أولادَهم) بفتح الدال، (شركائهم) بكسر الهمزة.

---

(١) المحرر الوجيز ٨/ ٢٢٩.
(٢) سورة التحريم ١.
(٣) راجع الشافية ٣/ ٣٥.
(٤) سورة المجادلة ١.
(٥) راجع البحر ٨/ ٢٣٢.
(٦) سورة الأنعام ١٣٧.

قال الفراء: وليس قول من قال (ذلك) بشيء، وهذا مما كان يقوله نحويّو أهل الحجاز، ولم نجد مثله في العربية[1].

- في القرن الثالث الهجري.

**١١ - الأصمعي (ت ٢١٦هـ):**

في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾[2] قرأ الجمهور ﴿وَلَٰيَتِهِم﴾ بفتح الواو، وقرأ ابن وثاب، والأعمش، وحمزة، بكسر الواو. قال أبو حيان: حكي عن أبي عمرو، والأصمعي (ت ٢١٦هـ) أن كسر الواو هنا لحن، لأن (فعالة) إنما تجيء فيما كان صنعة أو معنى متقلَّداً، وليس هنالك تولي أمور.

وخطّأ الأصمعي أبا الحسن الأخفش في قوله: والكسر فيها لغة، ولحن الأعمش في قراءته بالكسر[3].

**١٢ - أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ):**

- في قوله تعالى ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[4] قرأ أبو عمرو (وعدنا) بغير ألف، وقرأ ﴿وَٰعَدْنَا﴾ مجاهد والأعرج، وابن كثير، ونافع، والأعمش، وحمزة، والكسائي، واختار أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) قراءة أبي عمرو بغير ألف، وأنكر قراءة من قرأ ﴿وَٰعَدْنَا﴾ بالألف، وقال: لأن المواعدة تكون من البشر، فأما الله عزَّ وجلَّ فإنما هو المنفرد بالوعد والوعيد، ووافق أبا عبيد على ذلك، أبو حاتم (ت ٢٥٥هـ)، واختار الزجّاج ﴿وَٰعَدْنَا﴾ لأن الطاعة في القبول بمنزلة المواعدة، ووافقه أبو جعفر النحّاس وقال هي بالألف أجود وأحسن[5].

**١٣ - أبو عثمان المازني (ت ٢٤٩هـ):**

- في قوله تعالى ﴿لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾[6] قال المازني قراءة من قرأ من أهل

---

(١) معاني القرآن: الفراء ١/٣٥٨.
(٢) سورة الأنفال ٧٢.
(٣) البحر ٦/ ١٣٠، المحرر الوجيز ٦/ ٣٨٩.
(٤) سورة البقرة ٥١.
(٥) القرطبي ١/ ٣٩٤، المحرر ١/ ٢٩٠.
(٦) سورة الأعراف ١٠.

المدينة (معائش) بالهمز خطأ فلا يلتفت إليها، وإنما أخذت عن نافع (ت ١٦٩هـ) ولم يكن يدري ما العربية وله أحرف يقرأها لحناً نحواً من هذا[١].

### ١٤ ـ أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ۝٣١﴾[٢] قرأ ابن كثير وعطاء (خطاء) بكسر الخاء ومد الطاء بعدها همزة، قال أبو حاتم هي غلط، وقال النحّاس (ت ٣٣٨هـ) لا أعرف لهذه القراءة وجهاً وقرئ (خطاء) بفتح الخاء ومد الطاء مع الهمز، وعزاها ابن الجوزي إلى أبي رزين، وعزاها القرطبي إلى الحسن، وقال أبو حاتم: لا يعرف هذا في اللغة، وهي غلط غير جائز[٣].

### ١٥ ـ ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ﴾[٤] قرأ ابن عباس، وابن سيرين والعطاردي، والحسن البصري، وابن أبي عبلة، وشيبة (ولا أدرأتكم) قال ابن قتيبة: قد قرأ بعض المتقدمين (ولا أدرأتكم) فهمز وإنما هو من (دريت بكذا وكذا)... وما أقلّ من سلم من هذه الطبقة في حرفه من الغلط والوهم[٥].

ـ في قوله تعالى ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ﴾[٦] قرأ الحرميان وابن عامر (ليكة) بلام مفتوحة، ممنوعة من الصرف، وطعن ابن قتيبة في هذه القراءة، وكذلك المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، والزجّاج (ت ٣١١هـ)، والفارسي (ت ٣٧٧هـ)، والزمخشري: وقال: من قرأ بالفتح وزعم أن (ليكة) بوزن ليلة: اسم بلد فَتَوَهُّمٌ قاد إليه خطُّ المصحف.

وعقَّب أبو حيان على هذا الطعن فقال: وهذه نزعة اعتزالية يعتقدون أن بعض القراءة بالرأي لا بالرواية[٧].

---

(١) راجع المنصف: ابن جنيّ ١/ ٣٠٧.
(٢) سورة الإسراء.
(٣) القرطبي ١٠/ ٢٥٢، زاد المسير ٥/ ٣٠.
(٤) سورة يونسف ١٦.
(٥) راجع المحرر الوجيز ٧/ ١١٩، تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة ٦١.
(٦) سورة الشعراء ١٧٦.
(٧) راجع الكشاف ٣/ ٣٣٢، البحر ٧/ ٣٧، والكشف: مكي ٢/ ٣٢.

١٦ ـ أبو العبّاس المبرّد (ت ٢٨٥هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[١] قرأ حمزة وحفص عن عاصم (إن ولما) بتشديدهما فقيل إنه لحن وحُكِيَ عن المبرد (ت ٢٨٥هـ) أن هذا لا يجوز، وقال الكسائي: الله أعلم بهذه القراءة وما أعرف لها وجهاً، وقال الفارسي: التشديد فيهما مشكل.

وعقَّب أبو حيان فقال: وهذه جسارة من المبرد على عادته، وكيف تكون قراءة متواترة لحناً، ولو سكت أو قال كما قال الكسائي لكان أوفق[٢].

## ثانياً ـ مرحلة الطبري ومن بعده:

### في القرن الرابع الهجري وما بعده

١٧ ـ ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾[٣].

قال الطبري: اختلفت القراءة في ذلك... وقرأ بعض أهل الشام (زُيِّن) بضمِّ الزاي، (قَتْلُ) بالرفع، (أولادهم) بالنصب، (شركائهم) بالخفض بمعنى: وكذلك زيَّن لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم، ففرَّقوا بين الخافض والمخفوض بما عمل فيه من الاسم، وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح.

والقراءة التي لا أستجيز غيرها قراءة (زين) بالفتح، ونصب القتل وخفض (أولادهم) بإضافة القتل إليهم ورفع (الشركاء) بفعلهم، لأنهم هم الذين زيَّنوا للمشركين قتل أولادهم على ما ذكرت من التأويل. وإنما قلت لا أستجيز القراءة بغيرها، لإجماع الحجة من القرّاء عليه، وإن تأويل أهل التأويل بذلك ورد، ففي ذلك أوضح بيان على فساد ما خالفها من القرّاء[٤].

---

(١) سورة هود ١١١.

(٢) راجع القرطبي ٩/١٠٥، المحرر الوجيز ٧/٤٠٧، البحر ٥/٢٦٧.

(٣) سورة الأنعام ١٣٧.

(٤) راجع الطبري ٨/٣٥٣.

قال ابن الجزري: ومعلوم أن القراءة التي لم يستجزها الطبري هي قراءة ابن عامر إمام أهل الشام، وأول من نعلمه أنكر هذه القراءة وغيرها من القراءات الصحيحة وركب هذا المحظور ابن جرير الطبري بعد الثلاثِمائة، وقد عُدّ ذلك من سقطات ابن جرير، حتى قال السخاوي: قال لي شيخنا أبو قاسم الشاطبي «إياك وطعن ابن جرير على ابن عامر».

ونقول: فات ابن الجزري أن يعلم أن الفراء (ت ٢٠٧هـ) لم يستجزها من قبل الطبري(١).

**١٨ ـ أبو إسحاق الزّجّاج (ت ٣١١هـ):**

ـ في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾(٢) قرأ العامة ﴿نُنجِي﴾ بنونين، وقرأ ابن عامر (نجى) بنون واحدة، وجيم مشدودة، وياء ساكنة على الفعل الماضي، وإضمار المصدر أي وكذلك نجّى النجاء المؤمنين. وخطّأها أبو حاتم وأبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ) وقالا هي لحن(٣).

**١٩ ـ أبو بكر بن مجاهد (ت ٣٢٤هـ):**

ـ في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾(٤) قرأ العامة ﴿فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ بالرفع، وقرأ ابن عامر (فيكونَ) بالنصب قال أبو بكر بن مجاهد (ت ٣٢٤هـ) في قراءة ابن عامر: هذا لحن؛ وضعَّف الفارسي (ت ٣٧٧هـ) هذه القراءة، ولكنه وجَّهها على ضعفها على أنه جواب على لفظ (كن)، لأنه جاء بلفظ الأمر فهو شبيه بالأمر الحقيقي. ولم يقبل أبو حيّان كلام ابن مجاهد وقال: هذا خطأ، لأن هذه القراءة في السبعة فهي متواترة، وابن عامر رجل عربي لم يكن ليلحن(٥).

---

(١) راجع النشر ٢/ ٢٦٤، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٨.
(٢) سورة الأنبياء.
(٣) راجع القرطبي ١١/ ٣٣٤، ٣٣٥.
(٤) سورة البقرة.
(٥) حجّة القراءات، ن. الرسالة. الإمام أبو زرعة، تحقيق سعيد الأفغاني.

٢٠ ـ أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَبَقُوٓا۟ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ ﴿٥٩﴾﴾[1]، رُوي عن ابن محيصن أنه قرأ (لا يعجّزونِ) بتشديد الجيم وكسر النون، قال أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) وهذا خطأ من وجهين: أحدهما: أن معنى عجّزه ضعّفه وضعّف أمره والآخر: أنه كان يجب أن يكون بنونين[2].

٢١ ـ أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[3]: قرأها حمزة (والأرحام) بالجرِّ عطفاً على الضمير، قال: أبو علي الفارسي: وهذا ضعيف في القياس[4].

٢٢ ـ أبو الفتح عثمان بن جِنِّي (ت ٣٩٢هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾[5] قرأ أبو جعفر يزيد بن القعقاع (للملائكة اسجدوا) بضمِّ التاء، قال الفارسي: وهذا خطأ، وقال الزجاج: أبو جعفر من رؤساء القراءة ولكنه غلط في هذا. وقال ابن جِنِّي: ـ في المحتسب ـ وهذا ضعيف عندنا جدّاً، ذلك لأن (الملائكة) في موضع جر فالتاء مكسورة كسرة إعراب. ونقل عنه ابن عطيّة: وهذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إنما يجوز إذا كان ما قبل همزة الوصل ساكناً صحيحاً، نحو قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾[6].

٢٣ ـ محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ):

ـ في قوله تعالى ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾[7].

قرأ أبو عمرو بن العلاء بإدغام الراء في اللام.

---

(١) سورة الأنفال.

(٢) الإقناع في القراءات، ن. دار الفكر. أبو جعفر بن الباذش، تحقيق د. قطامش.

(٣) سورة النساء ١.

(٤) السبعة في القراءات، ن. دار المعارف. ابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف.

(٥) سورة البقرة ٣٤.

(٦) سورة يوسف ٣١؛ راجع المحرر الوجيز ١/٢٤٤، المحتسب ١/٧١.

(٧) سورة البقرة ٢٨٤.

قال الزمخشري: ومدغم الراء في اللام لاحن مخطئ خطأً فاحشاً، وراويه عن أبي عمرو مخطئ مرتين: لأنه يلحن، وينسب اللحن إلى أعلم الناس بالعربية مما يؤذن بجهل عظيم[1].

**٢٤ ـ ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤١هـ):**

ـ في قوله تعالى ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[2]. قرأت العامة (مذبذبين) بضمِّ الميم وفتح الذالين، وقرأ الحسن بن أبي الحسن (البصري) (مذبذبين) بفتحِ الميم والذالين. قال ابن عطية: وهي قراءة مردودة.

وعقَّب عليه أبو حيان: الحسن البصري من أفصح الناس، يحتجُّ بكلامه فلا ينبغي أن تردَّ قراءته، ولها وجه في العربية، وهو أنه أتبع حركة الميم بحركة الذال[3].

**٢٥ ـ أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦هـ):**

ـ في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ لَذَآئِقُواْ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾[4] الأصل (لذائقون) فحذفت النون استخفافاً، وخفضت بالإضافة[5].

## تفسير ورأي:

هذه نماذج للقراءات المردودة عبر سبعة قرون من الزمان ردَّها أئمّة أعلام على قرّاء أعلام من السبعة والعشرة ومن فوقهم. وقد اجتزأنا بالقليل إذ هو كافٍ فيما استهدفناه من تسجيل وقائع نقد القراءات، واعتبرناه بناناً تومئ إلى كثير مما يشاكله؛ وقد حفلت كتب التفسير والقراءات بالكثير الذي لا يحصى من ذلك، كما حظيت قراءات كثيرة من هذه القراءات بالدفاع عنها، ولم تعدم وجهاً يصحُّ به قبولها ـ قَوِيَ هذا الوجه أو ضَعُفَ ـ على نحو ما أثبتته كتب التفسير والاحتجاج للقراءات. وظلَّت قراءات أخرى خارج دائرة القبول فلم

---

(١) الكشّاف ١/٣٣٠.
(٢) سورة النساء ١٤٣.
(٣) راجع المحرر الوجيز ٤/٢٦٩، البحر ٣/٣٧٨، ٣٧٩.
(٤) سورة الصافات.
(٥) راجع القرطبي ١٠/٧٦، إملاء ما مَنَّ به الرحمن: العكبري ٢/١٠٧.

تحظَ بدفاع موضوعي يسوّغ قبولها، ولكنها على أية حال ظفرت بدفاع عام شنّه بعض المتأخرين من المفسِّرين ومصنِّفي القراءات ضد الطاعنين، ويمكن أن يلخص فيما يلي:

١ ـ قد يكون الطعن في القراءات المتواترة قبل علم منكرها بتواترها[١].

٢ ـ قد يكون الطعن في القراءات من قِبَلِ النحاة بتحكيم أقيستهم، وهو تحكُّم مردود، لأن القراءة لا تتبع العربية، بل العربية تتبع القراءة لأنها مسموعة من أفصح العرب، وهو نبيُّنا محمد ﷺ[٢].

٣ ـ لا بأس أن يكون في القراءات فصيح وأفصح، وكلٌّ ذلك من تيسيره تعالى القرآن للذكر.

٤ ـ الناس ليسوا متعبدين بأقوال النحاة، ولا مبالاة بمخالفتهم إذ إن القراءة سنّة.

٥ ـ القرّاء لا يعوِّلون في القراءة على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النقل. والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردَّها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنّة متَّبعة يلزم قبولها والمصير إليها[٣].

ولم يكن المدافعون أقصر لساناً من الطاعنين في القراءات؛ فإذا كانوا قد نسبوا القرّاء إلى الخلط والاضطراب والوهم وسوء الفهم، فقد نسب المدافعون الطاعنين إلى الضعف والغباء وعدم الإحاطة باللغة وقلّة المعرفة بالنحو، والعجمة المفسدة لألسنتهم، وسوء الأدب. حتى ابن مجاهد ـ صاحب السبعة ـ لم ينجُ من ذلك فقد قالوا عنه: كان إماماً في القراءات، ولكنه كان ضعيفاً في النحو[٤].

---

(١) فتح الباري ٨/٢٠٦.
(٢) غيث النفع: ٤٩، ٥٠.
(٣) البحر ٧/٢٦١، منجد المقرئين ٢٤٣، البحر ٤/ ٢٧١، ٤٧١.
(٤) البحر ٣/١٥٦، ٧/٦٩، ٨/٣٥٤، ٥٦١.

وكما قال سواء لدينا، أقَوِيَ جانب المدافعين فاهتدوا إلى وجوه يصحُّ بها قبول تلك القراءات أم عجزوا، فإن ذلك لا ينفي ظاهرة النقد، بل إن هذا الصراع بين الفريقين يؤكد تلك الظاهرة، وهو أمر يحتاج إلى تفسير يقرُّ مبدأ النقد أو ينكره، وهل القراءات كلهًا في ذلك سواء؟.

## حركة الإقراء واختيار القراءات والقرّاء:

قد تقتضينا معالجة هذه القضية أن نلمَّ ـ في إيجاز ـ بحركة الإقراء واختيار القراءات، لنحدِّد مرحلتين من مراحل نقد القراءات: أولاهما: مرحلة ما قبل السبعة، ثانيتهما: مرحلة السبعة وما بعدها لما بين المرحلتين من تفاوت في نظر المدافعين حيث اشتدّ نكيرهم على من يقرب القراءات السبع بسوء حجة ما توافر لها من تواتر ينأى بها عن طائلة النقد؛ ولنقف ـ كذلك ـ على المقاييس الضابطة لحركة اختيار القراءات في كلتا المرحلتين، وعلى ما بين هذه المقاييس من تفاوت يسيغ النقد أو ينكره.

## مرحلة ما قبل السبعة:

لقد بدأت حركة الإقرار منذ نزول الوحي الكريم على النبي ﷺ ولقَّنه أصحابَه رضوان الله عليهم، وقد تجرَّد جماعة منهم للأخذ عنه وإقراء غيرهم بإذن منه ﷺ، وهم على ما جاءت به الروايات سبعة:

١ ـ عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ)،

٢ ـ علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ)،

٣ ـ زيد بن ثابت (ت ٤٥هـ)،

٤ ـ عبد الله بن مسعود (ت ٣٢هـ)،

٥ ـ أبو الدرداء عويمر (ت ٣٢هـ)،

٦ ـ أبو موسى الأشعري (ت ٤٤هـ)،

٧ ـ أُبَيّ بن كعب بن قيس الأنصاري (ت ٢٠هـ).

وقرأ الناس بقراءتهم في مختلف الأمصار، فأهل الشام على قراءة أُبَيّ، وأهل الكوفة على قراءة أبي مسعود، وأهل البصرة على قراءة أبي موسى الأشعري.

وكان هؤلاء الصحابة، رضوان الله عليهم، حين خرجوا إلى تلك الأمصار، يعلِّمون الناس القرآن على ما تلقّوه عن رسول الله ﷺ، فاختلفت قراءة أهل الأمصار على نحو ما اختلفت فيه قراءة الذين علَّموهم، فلما كتب عثمان رضي الله عنه المصاحف، ووجَّهها إلى تلك الأمصار، حملهم على ما فيها وأمرهم بترك ما خالفها، فقرأ أهل كلِّ مصر مصحفهم الذي وجِّه إليهم على ما كانوا يقرؤون قبل وصول المصحف إليهم مما يوافق خط المصحف، وتركوا من قراءتهم التي كانوا عليها ما خالف خط المصحف، فاختلفت قراءة أهل الأمصار لذلك بما لا يخالف الخط، وسقط من قراءتهم جميعاً ما يخالف الخط من زيادة أو نقص أو تقديم وتأخير. ثم نقل ذلك الآخر عن الأول في كلِّ مصر، فاختلف النقل لذلك، حتى وصل النقل إلى مشاهير القرَّاء بكلِّ مصر، فقرأوا وأقرأوا بما نقلوا عن أوليهم[1].

**وكان من هؤلاء بالمدينة:**

معاذ بن الحارث (ت ٦٣هـ)، وسعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ)، وعروة بن الزبير (ت ٩٥هـ)، وعمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ)، وعطاء بن يسار (ت ١٠٣هـ)، وسالم بن يسار (ت ١٠٧هـ)، ومسلم بن جندب (ت ١١٠هـ)، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج (ت ١١٧هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ)، وزيد بن أسلم (ت ١٣٠).

**وكان من هؤلاء بمكة:**

عبيد بن عمير (ت ٧٤هـ)، ومجاهد بن جبر (ت ١٠٣هـ)، وطاووس بن

---

(١) الإبانة: مكي، تحقيق د. شلبي ١٥، ١٦.

كيسان (ت ١٠٦هـ)، وعطاء بن أبي رباح (ت ١١٥هـ)، وعبد الله بن أبي مليكة (ت ١١٧هـ)، وعكرمة مولى ابن عباس (ت. قبل ٢٠٠هـ).

**وكان من هؤلاء بالكوفة:**

عمرو بن شرحيل (ت. بعد ٦٠هـ)، وعلقمة بن قيس (ت ٦٢هـ)، ومسروق بن الأجدع (ت ٦٣هـ)، وعبيد بن عمرو السلماني (ت ٧٦هـ)، وأبو عبد الرحمن السلمي (ت ٧٤هـ)، والأسود بن يزيد النخعي (ت ٧٥هـ)، وعمرو بن ميمون (ت ٧٥هـ)، وعبيد بن نضلة (ت ٧٥هـ) تقريباً، وزر بن حبيش (ت ٨٢هـ)، والربيع بن خيثم (ت. قبل ٩٠هـ)، وسعيد بن جبير (ت ٩٥هـ)، وإبراهيم بن يزيد النخعي (ت ٩٦هـ)، وعامر بن شراحيل (ت ١٠٥هـ)، والحارث بن قيس الجعفي.

**وكان من هؤلاء بالبصرة:**

عامر بن عبد قيس (ت ٥٥هـ تقريباً)، وأبو العالية الرياحي (ت ٩٠هـ)، ويحيى بن يعمر (ت ٩٠هـ)، ونصر بن عاصم (ت ٩٠هـ)، وأبو رجاء العطاردي (ت ١٠٥هـ)، والحسن البصري (ت ١١٠هـ)، ومحمد بن سيرين (ت ١١٠هـ)، وقتادة السدوسي (ت ١٧٠هـ)، ومعاذ بن معاذ العنبري (ت ١٩٦هـ).

**وكان من هؤلاء بالشام:**

المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ت ٩١هـ)، وخليفة بن سعد، ويحيى بن الحارث الذماري، وعطية بن قيس الكلابي، وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر.

ثم انتهت الإمامة في تلك الأمصار إلى كلٍّ من:

أبي جعفر بن القعقاع (ت ١٣٠هـ)، ثم شيبة بن نصاح (ت ١٣٠هـ)، ثم نافع بن أبي نعيم (ت ١٦٩هـ) (بالمدينة).

«عبد الله بن كثير (ت ١٢٠هـ)، وحميد بن قيس الأعرج (ت ١٣٠هـ)، ومحمد بن محيصن (ت ١٢٣هـ) (بمكة).

ويحيى بن وثاب (ت ١٠٣هـ)، وعاصم بن أبي النجود (ت ١٢٩هـ)، وسليمان الأعمش (ت ١٤٨هـ)، ثم حمزة (ت ١٥٦هـ)، ثم الكسائي (ت ١٨٩هـ) (بالكوفة).

وعبد الله بن أبي إسحاق (ت ١٢٩هـ)، وعيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، ثم عاصم الجحدري (ت ١٢٨هـ)، ثم يعقوب الحضرمي (ت ٢٠٥هـ) (بالبصرة).

وعبد الله بن عامر (ت ١١٨هـ)، وعطيّة بن قيس الكلابي (ت ١٢١هـ)، وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثم يحيى بن الحارث الذماري (ت ١٤٥هـ)، ثم شريح بن يزيد الحضرمي (ت ٢٠٣هـ)؛ وكانت القراءات آنذاك شائعة بين أهل المصر جميعاً، وغالباً ما كانت تنسب إلى المصر لا إلى واحد منهم، ومتى انفرد أحدهم بقراءة دون أهل مصره اجتنبوها وأمروه باجتنابها[1].

وكان على هؤلاء الأئمة، ومن في طبقتهم ـ أمام كثرة ما رووه من قراءات ـ أن يختار الواحد منهم مما رُوِيَ وعُلِمَ وجهه من القراءات، ما هو الأحسن عنده والأَوْلى، فالتزمه طريقة، ورواه وأقرأ به حتى اشتهر عنه وعرف به وأضيف إليه؛ وهي ـ كما قال ابن الجزري ـ إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد[2].

وكان اختيار هؤلاء لقراءتهم على أساس من مقياس معيَّن انتهجه في الموازنة والاختيار، قد يرجع إلى مستوى وثاقة السند، وقد يرجع إلى قوة الوجه في العربية، وربما رجع إلى عوامل أخرى[3]. فقد رُوِيَ عن نافع أنه قال: قرأت

---

(١) نقله الزرقاني في مناهل العرفان ١/ ٤٤٥ عن ابن الجزري.
(٢) النشر ١/ ٥٢.
(٣) القراءات: د. عبد الهادي الفضيلي ١٠٥.

على سبعين من التابعين فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شذّ فيه واحد تركته، حتى اتّبعت هذه القراءة[1].

ونقل ابن الجزري نصّاً عن أبي العباس الطنافسي البغدادي ـ من علماء القرن الثالث الهجري ـ يستفاد منه شيء من ذلك، قال: من أراد أحسن القراءات فعليه بقراءة أبي عمرو، ومن أراد الأصل فعليه بقراءة ابن كثير، ومن أراد أفصح القراءات فعليه بقراءة عاصم، ومن أراد أغرب القراءات فعليه بقراءة ابن عامر، ومن أراد الأثر فعليه بقراءة حمزة، ومن أراد أظرف القراءات فعليه بقراءة الكسائي، ومن أراد السنّة فعليه بقراءة نافع[2].

وكان مكّي بن أبي طالب أكثر تحديداً لبعض مقاييس القرّاء في اختيار قراءتهم، إذ يقول: وأصح القراءات سنداً نافع وعاصم، وأفصحها أبو عمرو والكسائي[3].

وفي سياق هذه الحركة، حركة التسجيل واختيار القرّاء، صوناً لوجوه الأداء من الخلط والتحريف، فقيَّض الله تعالى لكتابه العزيز من دوَّن وجوه قراءاته وضبط طرق رواياته، فكان أول سابق إلى جمع القراءات في كتاب أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) أثبت فيه خمسة عشر رجلاً من كلِّ مصر ثلاثة.

فكان من أهل مكة: ابن كثير، وابن محيصن، وحميد الأعرج.

ومن أهل المدينة: أبو جعفر، وشيبة، ونافع.

ومن أهل البصرة: أبو عمرو، وعيسى بن عمر، وعبد الله بن أبي إسحاق.

ومن أهل الكوفة: يحيى بن وثاب، والأعمش، وعاصم بن أبي النجود.

ومن أهل الشام: عبد الله بن عامر، ويحيى بن الحارث، قيل: ولم يذكر الثالث.

---

(١) الإبانة ١٥ ـ ١٦.
(٢) غاية النهاية: ابن الجزري ١/ ٧٥.
(٣) فتح الباري ٩/ ٢٦.

وترك من الكوفيين حمزة والكسائي وقال: إن جمهور أهل الكوفة بعد الثلاثة صاروا إلى قراءة حمزة، ولم يجتمع عليه جماعتهم؛ وأما الكسائي فكان يتخيَّر القراءات، فأخذ من قرّاء الكوفيين بعضاً وترك بعضاً.

وتلاه أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) فذكر في كتابه أكثر من عشرين رجلاً، ولم يذكر منهم ابن عامر، ولا حمزة، ولا الكسائي.

ثم تلاه الطبري (ت ٣١٠هـ) فذكر في كتابه (الجامع) اثنين وعشرين رجلاً، بزيادة خمسة عشر رجلاً على السبعة الذين اختارهم ابن مجاهد بعد[١].

ولم يكن هؤلاء المصنِّفون، جُمّاعاً فحسب، بل كانت لهم اختيارات في القراءة لم يخرجوا بها عن المشهور.

قال مكّي: وأكثر اختياراتهم إنما هو في الحرف إذا اجتمع فيه ثلاثة أشياء:

١ ـ موافقة المصحف.

٢ ـ قوة الوجه في العربية.

٣ ـ اجتماع العامة، والعامة عندهم ما اتفق عليه أهل المدينة والكوفة؛ فذلك عندهم حجة قوية توجب الاختيار؛ وربما جعلوا العامة ما اجتمع عليه أهل الحرمين: مكة والمدينة؛ وربما جعلوا الاختيار على ما اتفق عليه نافع وعاصم، فقراءة هذين الإمامين عندهم أوثق القراءات وأصحُّها سنداً وأفصحها في العربية، ويتلوهما في الفصاحة خاصة قراءة أبي عمرو، والكسائي[٢].

وكثيراً ما يذكر مكّي اختيارات هؤلاء الأعلام في كتابه (الكشف) ومقاييس اختياراتهم، وكان مما ذكره ـ عند إحدى القراءات ـ أنها من سنن العربية، وأنها قراءة العامة، وهي في اللغة أفشى، وفي الآثار أكثر، وعلى الألسنة أخفّ، وفي قياس النحو أجود[٣].

---

(١) فتح الباري ٩/٢٦.

(٢) الإبانة: ٤٨ ـ ٥٠.

(٣) راجع الكشف ١/٢٣٢، ٣٩٩.

وكان الناس في تلك المرحلة من تاريخ القراءات لا يعوِّلون في قبول القراءات على التواتر، بل يكتفون بصحّة السند؛ الذين عبَّروا عنه باجتماع العامة في قبول القراءة، فهي عندهم بمنزلة الحديث الصحيح[1].

## مرحلة السبعة وما بعدها:

لقد زخر القرنان الثاني والثالث من الهجرة بالقرَّاء، أئمّة ورواة، وكانوا كثرة في العدد، كثرة في الاختلاف، حتى عجز الناس عن استيعاب ما يروون، وتمييز ما يتناقلون، فاختلط الصحيح بالشاذ، واشتبه الحق بالباطل، وكان على علماء الأمّة، وصناديد الأئمّة أن يضعوا حدًّا لهذا الاضطراب، وأن يفصلوا في هذا الخلط؛ ففزع الناس إلى أبي بكر بن مجاهد (ت ٣٢٤هـ) ـ وقد انتهت إليه رئاسة علم القراءات ـ أن يختار لنفسه حرفاً يحمل عليه، فقال: نحن إلى حفظ ما مضى عليه أئمَّتنا أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا.

وشرع لفوره ـ عند خاتمة القرن الثالث ـ في اختيار قراءات لعدد من أئمّة هذه الأمصار وفق المقياس الآتي:

### مقياس ابن مجاهد:

أن يكون الإمام من اشتهرت قراءته، وفاق قرّاء عصره ضبطاً وإتقاناً، وطالت ممارسته للقراءة والإقراء، وشهد له أهل مصره بالأمانة في النقل وحسن الدين وكمال العلم، واتِّباع خط المصحف المنسوب إلى مصره.

فأفرد من كلِّ مصر إماماً هذه صفته، وقراءته على مصحف مصره، فكان:

أبو عمرو بن العلاء، من أهل البصرة، وحمزة، وعاصم، من أهل الكوفة وسوادها، والكسائي من أهل العراق، وابن كثير من أهل مكة، وابن عامر من أهل الشام، ونافع من أهل المدينة. وكلُّهم ممن اشتهرت أمانته، وطال عمره

(١) التحرير والتنوير: ابن عاشور ١/٥٣.

في الإقراء، وارتحل الناس إليه من البلدان[1].

وجاء اقتصاره على هؤلاء السبعة مصادفة واتفاقاً، على الرغم مما قيل إنه أرادها سبعاً تيمُّناً بالأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن، فأشكل وأبهم.

وأدى ظهور هذه القراءات السبع، وما حظيت به من الشهرة ونباهة الشأن، إلى الاعتقاد بأن القراءة الصحيحة هي قراءات السبعة فحسب، وما عداها فهو الشاذ؛ وكان هذا المفهوم للشذوذ إجحافاً بكثير من القراءات نصَّب ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) نفسه للدفاع عنها في كتابه (المحتسب)[2].

وأنكر أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) وغيره، من أئمّة هذا الشأن، توهُّم انحصار الصحيح في هذه السبعة، وشذوذ ما عداها، فقال في كتابه (المرشد الوجيز): فلا ينبغي أن يُغترَّ بكلِّ قراءة تُعزى إلى واحد من هؤلاء السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة، وأنها كذلك أنزلت، إلا إذا دخلت في ذلك الضابط (موافقة الرسم والعربية وصحّة السند)، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا على من تنسب إليه. والقراءات المنسوبة إلى كلِّ قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ؛ غير أن هؤلاء السبعة، لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم، تَرْكُنُ النفس إلى ما نُقِلَ عنهم، فوق ما نُقِلَ عن غيرهم.

وذكر ما نسب إليهم، وفيه إنكار أهل اللغة وغيرهم لخفض (الأرحام) في قراءة حمزة، ونصب (كن فيكون) في قراءة ابن عامر، والفصل بين المتضايفين (قتل أولادهم شركائهم) في قراءة ابن عامر، وغير ذلك، إلى أن قال: فكلُّ ذلك محمول على قلّة ضبط الرواة فيه. ثم قال: وإن صحّ النقل فيه فهو من بقايا الأحرف السبعة التي كانت القراءة المباحة عليه على ما هو جائز في العربية فصيحاً كان أو دون ذلك، وأما بعد كتابة المصاحف على اللفظ المنزل فلا ينبغي قراءة ذلك اللفظ إلا على اللغة الفصحى من لغة قريش حملاً لقراءة النبي ﷺ والسادة من أصحابه على ما هو اللائق. وقال: وقد شاع على أَلْسِنَة

(١) الإبانة: مكي ٤٧ ـ ٤٨.
(٢) راجع مقدمة المحتسب لابن جنّي ١/ ٣٢، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة.

جماعة من المتأخرين أن القراءات السبع كلَّها متواترة، أي في كلِّ فرد فرد ممن روى عن هؤلاء الأئمّة السبعة، قالوا والقطع بأنها منزلة من عند الله تعالى واجب. قال: ونحن نقول بهذا، لكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق، من غير نكير له، مع أنه شاع واشتهر واستفاض؛ فلا أقلّ من اشتراط ذلك، إذا لم يتّفق التواتر في بعضها[(1)].

وأنكر ابن الجزري كلام أبي شامة جملة وتفصيلاً، وحمل عليه حملة قاسية، واتهم كلامه بالسقوط والتناقض، واستظهر عليه برأي شيخه الإمام الجمالي الذي رأى أن هذا من أبي شامة طعن في الدين.

وراح ابن الجزري يرد إنكار أهل اللغة، فلم يزد عن اتهامهم بعدم معرفتهم بالقراءات والآثار، واتهمهم بالجمود على ما عرفوا من القياسات دون إحاطة بلغات العرب أفصحها وفصيحها، ووصفهم بقلّة الحياء، لتطاولهم على هؤلاء الأئمّة؛ ووعد أن يُخرج للناس كتاباً يشفي القلب، ويشرح الصدر دفاعاً عما أنكره من لا معرفة له بقراءة السبعة والعشرة.

وذهب يذكر من أقوال المفسِّرين أمثال أبي نصر الشيرازي والمقرئين كأبي عمرو الداني ما يعتقدونه من صحة القراءة دون اعتبار لكلام أهل اللغة، إلى أن قال: وإذا كان أبو شامة لا يلتزم بالتواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها، فنحن كذلك لكن في القليل منها[(2)].

## القراءات السبع والعشر في الميزان:

رأى كثير من العلماء من قبل ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) ومن بعده تواتر السبع، وقيل بتواتر العشر، وبالغ بعضهم فعدَّ من يزعم أن السبع غير متواترة كافراً، لأن قوله هذا يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة، وهو معلوم من الدين بالضرورة؛ وفاته أن القول بعدم تواتر السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن،

(١) راجع المرشد الوجيز ١٧٤ وما بعدها.
(٢) لخّصه الزرقاني في المناهل ١/ ٤٤٠ ـ ٤٤٨.

إذ إن القرآن والقراءات حقيقيتان متغايرتان، فالقرآن هو الوَحْيُ المُنْزَلُ على النبي ﷺ للهداية والإعجاز، المنقول إلينا بالتواتر، وهذا حدُّه، ولا تُتصوّر ماهيّة القرآن إلا به، أما القراءات فهي اختلاف كيفية الأداء لألفاظ هذا الوَحْي المُنْزَل، باختلاف كلام العرب.

وقد دخلت الشبهة على القوم من إدخالهم نصوص القرآن التي نزلت بوجهين ليقرأ أحدهما على البدل من صاحبه، وقد سجَّلها عثمان رضي الله عنه في المصاحف العثمانية على النحو المعروف برسم واحد، مما يحتمله الرسم بدون نقط، وما لا يحتمله الرسم فقد فرَّقه بين المصاحف على اختلافٍ بينها، وقد حصرت هذه النصوص وسجَّلتها (كتب المصاحف)، وقد ترك عثمان، رضي الله عنه من نظائرها ما كان شائعاً على ألْسِنَة الناس توهُّماً أنه من القرآن، وليس منه، لعدم تواتره.

والحقُّ ما قيل في شأن هذه النصوص أنها من القرآن، لا من القراءات التي جاءت ترخيصاً بتعدُّد طرق الأداء بمقتضى حديث الأحرف السبعة، ومن ثم كان إدخال هذه النصوص في مفهوم القراءات غير سديد، لما تقرَّر عند الأقدمين من أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان(١).

ولعلَّ هذا الاعتبار يفضي بنا إلى أن القول بعدم تواتر القراءات السبع أو العشر ليس كفراً من قائله، حيث لا ينكر شيئاً من تواتر نصوص القرآن لما بيَّنا من الفرق بين القرآن والقراءات.

ولنا في ضوء هذا ـ فهم خاص لمعنى اشتراطهم موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية ـ وهو أن ظهور المصحف في خط مرسوم اقتضى التقيُّد برسمه، سواء في هيكل الألفاظ أو في كيفية أدائها، بحيث لا يغيِّر الأداء من هيكلها شيئاً، وكان هذا يعني عدم قبول القراءات التي تبدو عند الأداء مخالفة لرسمه بحكم ما يقضي به قانون اللهجات العربية، من إيثار بعض الأصوات على بعض ـ مما كان مرخصاً فيه ـ كإيثار البدوي للأصوات الواضحة في

---

(١) راجع البرهان: الزركشي ٢١٨/١.

السمع على ما دونها، فإذا قرأ الحضري: قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا﴾[1] بالفاء، قرأها البدوي (من بقلها وقثائها وثومها) بالثاء لوضوحها عن الفاء، والفوم والثوم بمعنى واحد، والأولى لغة أهل الحجاز والثانية لغة بني تميم[2].

وبهذا ترك الناس قراءات كثيرة صحيحة لا يحتملها الرسم العثماني، إيثاراً للعافية ووحدة الكلمة وتقريباً بين اللهجات[3].

وأما ما بقي وراء ذلك من القراءات، على المعنى الذي أوضحناه، فهي متواترة في جملتها ـ وليس على التعيين ـ ضرورة أنه لا يتحقق قرآن بدون أوجه للقراءة.

وقد يستوي في ذلك جميع القراءات الصحيحة السند، وهو الحدُّ الأدنى الذي تقبل به القراءة. وأما كون هذا الصحيح متواتراً بتتبُّع الأسانيد كالتي انتهت بتواتر السبع والثلاث المتمِّمة للعشر عند المعنيين بهذا الشأن، فهو موضع خلاف بين المحقِّقين، فقد يقولون به فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير. وأما المختلف فيه فليس بمتواتر، على ما ذهب إليه أبو شامة، ووافقه عليه ابن الجزري، وإن كان عنده قليل.

وسواء كثر المختلف فيه أو قلَّ فإن هذا القدر ـ لا شك ـ في أنه كان موضع أنظار العلماء، في قبوله أو ردِّه، بمقتضى ما عوَّلوا عليه من مقاييس.

ولعلَّ ما يعزِّز هذا القول ما نراه من مخالفة بعض الرواة لأئمتهم. فقد خالف ورش إمامه نافعاً في (محياي) من السكون إلى الفتح، ورأى أن الفتح أَقْيَسُ في النحو.

وخالف اليزيدي إمامه أبا عمرو في عشرة أحرف، وخالف ابن ذكوان إمامه ابن عامر في حرفين في ﴿فَتَحۡنَا﴾[4] مخففة و﴿هَيۡتَ لَكَۚ﴾[5] بفتح التاء

(١) سورة البقرة ٦١.
(٢) راجع القرطبي ١/٣٣١، في اللهجات العربية، د. أنيس ١١٢.
(٣) راجع مقدمة حجّة قراءات أبي زرعة، تحقيق الأفغاني ١٠، والإبانة ١٠.
(٤) سورة الأنعام ٤٤.
(٥) سورة يوسف ٢٣.

والهاء. وخالف هشام أيضاً إمامه ابن عامر في أحرف منها ﴿أَرِنَا﴾[1] من السكون إلى كسر الراء، و﴿وَكُلًّا﴾[2] من الرفع إلى النصب، و﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾[3] بالتاء لا بالياء، وخطًّا في كلٍّ ذلك إمامه ابن عامر.

وخالف أبو بكر بن عياش إمامه عاصماً في عشرة أحرف منها: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[4] من الجر إلى النصب، وكذلك خالفه حفص.

وخالف القاسم الوزان من رواة حمزة إمامه حمزة في عشرة أحرف منها ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾[5] من الجر إلى النصب[6].

وكذلك قرأ الكسائي على حمزة وخالفه في ثلاثمئة حرف وقرأ أبو عمر على ابن كثير وخالفه في أكثر من ثلاثة آلاف حرف[7].

وكذلك ما نراه من إنكار أئمّة السبعة التواتر فيما بينهم، فقد أنكر أبو عمرو في قوله تعالى ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٦﴾﴾[8] قراءة الكِسائي بفتح الذال في (لا يعذَّب) وفتح الثاء في (ولا يوثق).

وقال السخاوي في تعليل ذلك: إنما أنكرها أبو عمرو لأنها لم تبلغه على وجه التواتر، وإن كانت قد بلغت غيره على وجه التواتر[9].

وهذا شيخ الصنعة ابن مجاهد ينكر قراءة ابن عامر في قوله تعالى ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[10] بكسر الدال وإشمام الهاء الكسر من غير بلوغ ياء ـ رواية هشام عنه ـ وقال: وهذه غلط لأن هذه الهاء وقف لا تعرب في حال من الأحوال، وإنما تدخل لتبيين حركة ما قبلها.

---

(١) سورة فصّلت ٢٩.
(٢) سورة الحديد ١٠.
(٣) سورة الإنسان ٣٠.
(٤) سورة المائدة ٦.
(٥) سورة النساء ١.
(٦) راجع باب ما خالف به الرواة أئمتهم في كتاب الإقناع لابن الباذش ١/٥٦٣ ـ ٥٩٤.
(٧) راجع الإبانة ١٧.
(٨) سورة الفجر.
(٩) نقله الزرقاني في مناهله ١/٤٤٥ عن ابن الجزري.
(١٠) سورة الأنعام ٩٠.

وعقَّب عليه أبو حيّان فقال: وتغليط ابن مجاهد قراءة الكسر غلط منه[1].

وأنكر الكسائي قراءة الجماعة ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾[2] بإظهار الدال عند السين واتهم لسانهم بالعجمة.

هذا بالإضافة إلى ما سبق تسجيله من نقد الأئمّة الأعلام، من مفسِّرين ونحاة وقرّاء، لكثير من القراءات، سبعية وعشرية، يجعل قضية التواتر أمراً غير مجموع على التسليم به، في السبع والعشر بعد تعيينهما.

وبذلك لم يبقَ لها مما يسلكها في نظام القراءات المقبولة سوى صحة السند؛ وقد تستوي في ذلك مع غيرها، إذ المعوَّل عليه هو استجماعها لأركان القبول لا على من تنسب إليه.

وصحة السند ـ كما قيل ـ هو الأصل الأعظم والركن الأقْوَمُ وهو شرط لا محيد عنه عند الجميع، ولكنهم اختلفوا في تحديد مستواه، فرآه المتقدمون على مرحلة التسبيع والتعشير في قراءة العامة أهل الحجة من القرّاء، فهي لديهم الأصحُّ في النقل والأثبت في الأثر، يعزّزه ركنان آخران هما موافقة المصحف، وقوّة الوجه في العربية، ولم يَرِدْ عن العامة أهل الحجة إلا ما كان كذلك فلم يشذَّ رسماً، ولا لغة، ولم يتدنَّ فصاحة، ولم يعتلَّ تأويلاً.

ورأوا فيما عدا ذلك أنه من الآحاد المحضة التي لا حظَّ لها في القبول لديهم، ولم ينظروا قط إلى من تنسب إليه القراءة مهما علا قدره، وعظم شأنه، وذاع صيته، بل كانوا يطرحون بعض من صاروا من السبعة في عَدِّ ابن مجاهد كترك أبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) وغيره حمزة والكسائي وابن عامر[3].

وهذه هي المرحلة التي ألَّف فيها الطبري كتابه في التفسير، ونقد فيه كثيراً من القراءات على هذا المستوى من صحة السند، سواء في ذلك من عدَّ من السبعة في اختيار ابن مجاهد أو لم يعدّ، وهو من غير شك لم يدرك سبعة ابن

(١) راجع كتاب السبعة ابن مجاهد ٢٦٢، والبحر المحيط ١٧٦/٤.
(٢) سورة المجادلة ١.
(٣) الإبانة ٦.

مجاهد، إذ كان ابن مجاهد قد ألَّف (كتاب السبعة) في سنة (٣٢٢هـ) على ما قاله آرثر جفري في مقدمة كتاب المصاحف لابن أبي داود.

هذا وقد أدخل ظهور السبع والثلاث المتمِّمة للعشر تعديلاً على مستوى صحة السند، فرآه أئمّة هذه المرحلة فيما نقل عن واحد من هؤلاء العشرة موافقاً لرسم المصحف، موافقاً للعربية ولو بوجه من الوجوه، سواء أكان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرُّ مثله، إذا كانت القراءة مما شاع وذاع[١].

وهو تطوُّر أفسح صدره لقبول قراءات جاءت على لغة غير فصيحة، أو على مذهب نحوي غير شائع، أو على تأويل متكلِّف، وأنكروا على من ردَّها بما أسلفناه آنفاً.

ولم يبالِ أئمّة اللغة والقراءات بإنكارهم ولا بما غمزوهم به من الخروج من رِبْقة الدين، بحجة أنهم ردوا على النبي ﷺ واستقبحوا قراءته[٢]؛ لأن دعوى أن هذه القراءة منسوبة إلى النبي ﷺ لم يقمْ عليها دليل عندهم، فهم لا يردّون قراءة النبي ﷺ، وإنما يردّون على القارئ اختياره؛ بما استصحبوه من دليل أن قراءة الجماعة أولى من قراءته لما يجوز عليه من السهو والخطأ.

وقد ظلَّ مكّي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) ـ وهو من علماء مرحلة ما بعد السبعة ـ على نهج الأقدمين في كتابه (الكشف عن وجوه القراءات السبع) يفاضل بين القراءات ويختار ما عليه الجماعة.

بل إنه يفاضل صراحة بين الأئمّة السبعة، فيقول عن قراءة عاصم: مقدمة على غيرها لفصاحة عاصم وصحة سندها وثقة ناقلها.

ويقول عن قراءة نافع: هي السنّة يعني بذلك سنّة أهل المدينة.

ويقول عن قراءة ابن كثير: قراءته قراءة أهل الحجاز، مستقيمة السند، صحيحة الطريقة.

ويقول عن قراءة أبي عمرو: قراءته مختارة عند كثير من أهل الأمصار، لثقته

---

(١) النشر ١/٩، ١٠.
(٢) راجع الانتصاف: ابن المنير بذيل الكشاف ٢/٦٩، ط. الكتاب العربي.

وتقدُّمه في العلم باللغة والإعراب. ويقول عن قراءة حمزة: إمامته ظاهرة وثيقة مشهورة، وسنده مستقيم.

ويقول عن قراءة الكِسائي: مقدَّم في قراءته، لبراعته في اللغة وتقدُّمه في علم العربية.

ويقول عن قراءة ابن عامر: لم أرَ أحداً من الشيوخ يترك قراءته، ولم يحملها إلا محمل الصحيح والسلامة، وعلى ذلك نحن[1].

ألا تشي هذه المفاضلة أن هؤلاء الأئمّة متفاوتون في اختياراتهم، وأن قراءاتهم محل أنظار العلماء، بقدر ما استجمعوه من شرائط القبول.

كذلك لا يرى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) حرجاً من المفاضلة بين القراءات، حين سئل عمّا يقع في كتب المفسِّرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين، وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: أما ما سألت عنه ممّا يقع في كتب المفسِّرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض، لكونها أظهر من جهة الإعراب وأصحَّ في النقل، وأيسر في اللفظ، فلا ينكر ذلك، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون (بالأندلس) فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها لما فيها تسهيل النبرات (الهمزات) وترك تحقيقها في جميع المواضع. وقد تأوَّل ذلك فيما رُوِيَ عن مالك، رضي الله عنه، حين سئل عن النبر في القرآن، فقال: إني أكرهه وما يعجبني ذلك، وأستحب فيه التسهيل لما جاء من أن النبي ﷺ لم تكن لغته الهمز.

وقد علَّل (الإمام الطاهر بن عاشور) هذا التفاضل بين القراءات الصحيحة، بجواز أن تكون إحداها هي الأصل المنزل البالغ حدَّ الإعجاز، والأخرى نشأت عن ترخيص النبي ﷺ للقارئ بلغته تيسيراً عليه، فتكون مرجوحة إذ إنها توسعة ورخصة، إذا قيست بالأصل الراجح، وقد يكون للمرجوحة حظٌّ من البلاغة غير قليل[2].

---

(١) راجع كتاب التبصرة: مكّي بن أبي طالب، تحقيق د. محيي الدين رمضان من ٤٣ ـ ٥٠.

(٢) التحرير والتنوير، المقدمة السادسة ١/٦٢، ٦٣ بتصرف قليل.

وقد نظر الشيخ ابن عاشور في ذلك إلى ما قاله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في كتابه (البرهان): إذا كان تفسير القراءتين واحداً كالبيوت بكسر الباء وضمِّها، و(المحصنات) بفتح الصاد وكسرها، فإن الله تعالى قال بأحدهما وأذن لنبيِّه ﷺ بالقراءة بهما لكلِّ قبيلة على تعوُّد لسان أهلها، وإن صحَّ أنه قال بإحدى القراءتين، فإنه يكون قد قاله بلغة قريش[1].

ولكننا، بجانب ذلك، نرى آخرين يَحْرَجُون من تفضيل قراءة على قراءة فقد نقل السيوطي (ت ٩١١هـ) في (إتقانه) أن رؤساء الصحابة ينكرون ذلك. وحكى عن أبي جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) قوله: إذا صحَّت القراءتان، ألا يقال إحداهما أجود، لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك[2].

ولكن النحاس هذا قد خطَّأ قراءة ابن كثير وأبي عمرو في قوله تعالى ﴿أَن صَدُّوكُمْ﴾[3] بكسر الهمزة، وقراءة حمزة (بمصرخيِ)[4] بكسر الياء، وقراءة ابن محيصن، أحد العشرة (لا يعجّزونِ)[5] بتشديد الجيم وكسر النون، وقراءة سعيد بن جبير (عباداً أمثالكم)[6]، وليس لموقف النحاس من هذه القراءات إلا تفسير واحد هو أن قراءة هؤلاء الأئمّة من السبعة والعشرة، لم تصحَّ عنده، وهو ممن يَحْرَجُون من تفضيل قراءة على قراءة أخرى صحيحة، فضلاً عن ردِّها. وقِسْ عليه غيره من الأئمّة الأعلام الذين ردوا بعض القراءات لهؤلاء السبعة والعشرة ومن فوقهم.

ولعلَّ في هذا العرض ما يكفي من تفسير ظاهرة نقد القراءات، فقد استبان أن مبدأ النقد مقرر على هذا المستوى، غير منكور، وأن الذين مارسوه ـ ممن قدمنا ذكرهم ـ لم يزيغوا عن الدين، ولم يأتوا منكراً من القول، بل كانوا أكثر إنصافاً وأشدَّ تقديراً لما ورثوه عن نبيِّهم ﷺ. إذ لم ينسبوا إليه، ولم يقبلوا عنه إلا كلَّ بليغ فصيح، مستقيم في العربية وجهه، قويّ في القياس لفظه، مقبول

---

(١) البرهان ١/٣٢٦.
(٢) الإتقان ١/٨٣.
(٣) سورة المائدة ٢.
(٤) سورة إبراهيم ٢٢.
(٥) سورة الأنفال ٥٩.
(٦) سورة الأعراف ١٩٤.

في التأويل معناه. حتى إذا استوت عندهم الوجوه في القرّاء عدداً، وصحَّت عندهم، لغة وتأويلاً، قبلوها ولا تفاضل، وإن تمايزت من ذلك في شيء كانت مقبولة، وإن كان بعضها أولى من بعض.

وبعد، فلئن كان هذا العرض قد تضمَّن دفاعاً عن مسلك الذيْن مارسوا نقد القراءات عبر حقبة طويلة من الزمان ـ ولم يكن الطبري بمعزل عن هذا الدفاع إلا أننا سنخصُّه بكلمة موجزة تدفع عنه اتهاماً وجّه إليه مباشرة من أحد الفضلاء الباحثين المعاصرين[1]. فنقول:

## منهج الطبري في نقد القراءات

### أولاً ـ الطبري ونقد القراءات المتواترة:

لم يكن عمل الطبري في هذا المجال موضع رضا عند أحد الفضلاء من الباحثين المعاصرين، لسببين: أحدهما، يتصل بمسلكه في نقد القراءات بدعوى أنه أخضعها لمقاييس أصحاب اللغة، ولم يُخْرَج من الحكم عليها بنظرته الشخصية، وكثيراً ما يخرق الإجماع المنعقد على أن هذه القراءات في المرتبة سواء، فيفضِّل هو بعضها على بعض، أو يحرمها بالكلية صفة الصواب. وثانيهما، أنه ـ بحكم إمامته في التفسير والقراءات ـ تابَعَهُ في ذلك آخرون في القديم والحديث، حيث جرَّأت هذه المتابعة بعض الناس على أن يخبط في موضوع القراءات في غير حرج ولا مبالاة، وفتحت للمستشرقين ومن على شاكلتهم باباً يلجون منه إلى الطعن في القرآن الكريم.

ولكننا ـ بحكم صلتنا بهذه الدراسة ـ نستطيع أن نؤكد أن الطبري لم يُخضع القراءات لمقاييس اللغة، وإنما رأى أن المنسوب إلى النبي ﷺ، على يقين، ليس بمعزل عن مقاييس اللغة الفصحى التي هي وعاء القرآن الكريم؛ وإنما منشأ هذا الاتهام عند المتأخرين منذ ارتضوا للقراءات موافقة العربية بأيِّ وجه

(١) د. لبيب السعيد في كتابه (دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسّر) القسم الأول: ١٢ ـ ١٣.

من الوجوه، في حين أنّ الطبري لم يقبل فيها إلا قوة الوجه في العربية، لئلا يسوء وجه القرآن ويغضّ من بلاغته وفصاحته.

وأما أنه لم يَخْرَج من الحكم عليها بنظراته الشخصية، فهي دعوى ينقضها الواقع المشهود، في تفسيره، فما من قراءة منحها أولوية الصواب، أو حرمها منه، إلا جاءت مشفوعة بدليل يقبله المنطق وتسيغه الآثار، وإنما منشأ هذا الاتهام ـ عند القائلين به ـ هو خلط عاطفة الإجلال للسلف التماس البرهان على قضية تتعلق بكتاب الله تعالى.

وأما أنه يخرق الإجماع على أن هذه القراءات في المرتبة سواء، فدعواهم الإجماع مخالفة لما استفاض من تنازع أئمّة هذا الشأن في هذا المجال؛ ويكفي ما سقناه آنفاً من مختلف الآراء حول هذه القضية؛ وإنما منشأ هذا الاتهام هو أن الطبري لم يذعن لدعوى الإجماع الموهوم.

وأما أنه ـ بحكم إمامته ـ تابَعَهُ آخرون، فنهجوا نهجه، وسلكوا سبيله، فليست متابعتهم له بعاصمة لهم من ردّهم إن هم جانبوا الصواب وزاغ بصرهم عنه أو مال ميزانهم عنه؛ فليس من المقبول أن يقحم أحد نفسه في ميدان ليس من فرسانه، ولا يفعل ذلك إلا غِرٌّ مَأْفُون.

وأما المستشرقون فلا تنقصهم الأسباب للهجوم على القرآن، حتى يلتمسوا ذلك عند الطبري، فهم إن لم يجدوها اختلقوها؛ ولم يكن لحركة النقد في مجال الدراسات الإسلامية أن تتوقف، بحجّة أنها تشبع نَهَم الحاقدين على الإسلام؛ وإنما تصفية هذا التراث من شوائبه ضمان لصحة بقائه واستمرار عطائه.

## ثانياً: مقومات المنهج ونماذجه:

لا ينفك منهج الطبري في القراءات عن منهجه في التفسير، فكلاهما يعتمد على الرواية التي يؤيدها التوارث المتسلسل والذيوع المطَّرد (النقل المستفيض). والرواية، على هذا النحو، هي المصدر الوحيد للصواب عنده، بل هي أعلى مراتب الحجيّة.

ومن ثم اشتدت عنايته بنقد الروايات، حتى يبدو له عدم الوثوق بأيٍّ منها؛ ويعبِّر عن ذلك بما يناسبه.

كما أنه يعتمد، في التفسير والقراءات على إجماع الحجّة من أئمّة هذا الشأن الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب.

ويتوسع في استخدام حقِّ النقد والتمحيص سواء فيما يتعلق باختلاف القراءات أم باختلاف وجوه التفسير؛ ولا سيما في الأحوال التي تروى فيها الأقوال متعارضة عن مصدر واحد.

وقد يُبدي تسامحاً تجاه القراءة المخالفة للقراءات المشهورة، إذا لم يمسَّ اختلافها جوهر المعنى مساساً مهمّاً؛ ويقف موقف الرفض الحاسم إزاء القراءات التي لا يعتمد على الأئمّة الذين يعدَّهم حجة، والتي تقوم على أساس مضطرب ينشأ عنه تحريف كتاب الله تعالى[1].

ومن هذا الإجمال إلى التفصيل ـ باستناد إلى الدراسة الموضوعية للقراءات في تفسيره ـ نستطيع أن نحدِّد معالم منهج الطبري في نقد القراءات على النحو الآتي:

### أولاً ـ مقياسه القرائي:

١ ـ موافقة رسم المصحف.

٢ ـ إجماع الحجّة من القرّاء بالنقل المستفيض.

٣ ـ قوّة الوجه في العربية، والأفصح في اللغة.

### ثانياً ـ معياره في الترجيح:

١ ـ رأي الكثرة.

٢ ـ الاعتضاد برأي أهل التأويل.

٣ ـ اتساق الأسلوب مع القراءة.

---

(١) راجع مذاهب التفسير الإسلامي: جولتسيهر، ترجمة د. عبد الحليم النجار من ١٠٩ ـ ١١٥ بتصرّف وتلخيص.

**ثالثاً ـ منهجيته في التطبيق:**

١ ـ تصويب الوجوه المختلفة عند التساوي.

٢ ـ تمسّكه برأي الحجّة وإن خالف رأيه.

٣ ـ اتهام المخالف لقراءة العامّة بالشذوذ.

٤ ـ نقده الإسناد المضطرب واعتضاده بسند الرواية.

## من النظرية إلى التطبيق:

قد يعزُّ على الباحث في مثل هذه الدراسة المتشعبة أن يمثِّل لكلٍّ بند من بنود المقياس، أو معيار الترجيح، أو منهجية التطبيق، بمثال ينفرد بخصيصة ما سيق له، ذلك لأن الطبري في نقده للقراءات يعقِّب في كلٍّ حالة بما يناسبها. فقد يقتصر على أمر أو أمرين من ذلك وقد يجمع بين الكثير منها، ومن ثم فلا نستطيع أن نأتي بمثال يحدِّد كل خصيصة في هذا المنهج، وإنما نلتزم، في هذه الدراسة، أن تستوفي معالم هذا المنهج بالتمثيل، حتى تلتقي النظرية مع التطبيق على وجه الكمال.

**أولاً ـ نماذج المقياس القرائي:**

**١ ـ موافقة رسم المصحف:**

ـ في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ﴾[1] اختلف القرّاء في قراءة ﴿يَأْتِ﴾ فقرأ عامة أهل المدينة بإثبات الياء فيها، وقرأ أهل البصرة وبعض الكوفيين بإثبات الياء في الوصل وحذفها في الوقف، وقرأ جماعة من أهل الكوفة بحذف الياء في الوصل والوقف.

قال الطبري: والصواب عندنا (يوم يأتِ) بحذف الياء، وصلاً ووقفاً اتِّباعاً لخطِّ المصحف، وإنها لغة معروفة لهذيل[2].

---

(١) سورة هود ١٠٥.

(٢) ١٢/ ١١٣.

ـ في قوله تعالى ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَـٰمًا﴾[1].

اختلف القرّاء في ﴿لِأَهَبَ﴾ قرأ عامة أهل الحجاز والعراق ـ غير أبي عمرو ـ (لأهب) بالألف، وقرأ أبو عمرو (ليهب) بالياء.

قال الطبري: والصواب من القراءة ما عليه قراءة الأمصار وهو ﴿لِأَهَبَ﴾ بالألف دون الياء، لأن ذلك كذلك في مصاحف المسلمين، وعليه قراءة قديمهم وحديثهم غير أبي عمرو، وغير جائز خلافهم فيما أجمعوا عليه، ولا سائغ لأحد خلاف مصاحفهم[2].

ـ في قوله تعالى ﴿وَلَا يَأْتَلِ﴾[3].

اختلف القرّاء في ذلك فقرأه عامة قرّاء الأمصار ﴿يَأْتَلِ﴾ بمعنى يفتعل من الأَلِيَّة وهي القسم به، وقرأ أبو جعفر، وزيد بن أسلم ﴿وَلَا يَأْتَلِ﴾ بمعنى يتفعل من الألية.

قال الطبري: والصواب في ذلك عندي قراءة من قرأ (يأتل) لأن ذلك في خط المصحف كذلك، والقراءة الأخرى مخالفة خط المصحف، فاتباع المصحف مع قراءة جماعة القرّاء، وصحة المقروء به، أولى من خلاف ذلك كلِّه[4].

**٢ ـ إجماع الحجّة من القرّاء بالنقل المستفيض:**

ـ في قوله تعالى ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ﴾[5].

اختلف القرّاء في ذلك: قرأ عامة أهل الحجاز والمدينة وبعض أهل العراق ﴿أَن تَضِلَّ﴾ بفتح الهمزة ونصب الفعل الأول والثاني، وقرأ آخرون بكسر الهمزة ـ قراءة حمزة والأعمش ـ.

وقرأ آخرون (فتذكر) بالتخفيف ـ قراءة ابن كثير وأبي عمرو ـ وشدَّد الباقون، وكلُّهم نصب الفعل إلا حمزة فإنه رفع.

---

(١) سورة مريم ١٩.
(٢) ٣٢١/١٦.
(٣) سورة النور ٢٢.
(٤) ٢٨٩/١٨.
(٥) سورة البقرة ٢٨٢.

قال الطبري: والصواب عندنا فتح الهمزة، وتشديد الكاف ونصب الراء منه. وإنما اخترنا ذلك لإجماع الحجة من قدماء القرّاء والمتأخرين على ذلك، وانفراد الأعمش ومن قرأ قراءته؛ ولا يجوز ترك قراءة جاء بها المسلمون مستفيضة بينهم إلى غيرها. وأما اختيارنا (فتذكر) بتشديد الكاف أولى من التخفيف وتأويل التخفيف خطأ لا معنى له من وجوه شتى[1].

- في قوله تعالى ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ﴾[2].

اختلف القرّاء في ذلك: قرأ أهل الحجاز والعراق والشام ﴿يَخَافُونَ﴾ بفتح الياء، وقرأها سعيد بن جبير بضمّ الياء.

قال الطبري: وأولى القراءتين بالصواب عندنا قراءة الفتح، لإجماع قرّاء الأمصار عليها، وأن ما استفاضت به القراءة عنهم فحجّة لا يجوز خلافها، وما انفرد به الواحد فجائز عليه الخطأ والسهو[3].

- في قوله تعالى ﴿فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا﴾[4].

أجمعت الأمّة من قرّاء الأمصار على قراءة ﴿عَدْوًۢا﴾ بفتح العين وتسكين الدال وتخفيف الواو على أنه مصدر. وَرُوِيَ عن الحسن البصري أنه يقرؤها (عدواً) مشددة الواو، وقد ذكر ذلك عنه بعض البصريين.

قال الطبري: والصواب من القراءة عندي في ذلك القراءة الأولى، لإجماع الحجّة من القرّاء على ذلك، وغير جائز خلافها فيما جاءت عليه مجمعة[5].

**٣ ـ قوة الوجه في العربية والأفصح في اللغة:**

- في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[6].

قرأ حمزة (والأرحام) بالجر عطفاً على الهاء في (به)، فعطف بظاهر على

---

(١) ٣/ ١٢٥.
(٢) سورة المائدة ٢٣.
(٣) ٦/ ٥١٩.
(٤) سورة الأنعام ١٠٨.
(٥) ٧/ ٣٠٥.
(٦) سورة النساء ١.

مَكْنِيّ مخفوض، وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب، لأنها لا تعطف بظاهر على مَكْنِيّ مخفوض وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب لأنها لا تعطف بظاهر على مكنى في الخفض إلا في ضرورة الشعر. وأما الكلام فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه.

قال الطبري: والقراءة التي لا تستجيز القارئ أن يقرأ غيرها في ذلك النصب، لما قد بيَّنا أن العرب لا تعطف بظاهر من الأسماء على مَكْنِيّ في حال الخفض، إلا في ضرورة شعر، على ما قد وصفت[1].

ـ في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾[2].

قرأ أهل الحجاز والعراق والشام ﴿حِجْرٌ﴾ بكسر الحاء، وقرأ قتادة وغيره (حجر) بضمِّ الحاء بمعنى حرام.

قال الطبري: والقراءة التي لا أستجيز خلافها بكسر الحاء، لإجماع الحجّة من القرّاء عليها، وأنها اللغة الجودى من لغات العرب[3].

ـ في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾[4].

قرأ عامة أهل الأمصار ﴿مَعَٰيِشَ﴾ بغير همز، وقرأ عبد الرحمن الأعرج (معائش) بالهمز.

قال الطبري: والصواب من القراءة عندنا ﴿مَعَٰيِشَ﴾ بغير همز لأنها مَفاعِل من قول القائل عشت تعيش، فالميم فيها زائدة؛ والياء في الحكم متحرّكة، لأن واحدها مَفْعَلة (معيشة) متحركة الياء نقلت حركة الياء منها إلى العين في واحدها فلما جمعت ردَّت حركتها إليها لسكون ما قبلها وتحركها. وذلك مخالف لما جاء من الجمع على مثال فعائل التي تكون الياء فيها زائدة ليست بأصل، فإن ما جاء من الجمع على هذا المثال، فالعرب تهمزه، مثل مدائن وصحائف. وربما همزت العرب جمع مفعلة، وإن كان الفصيح في كلامها ترك الهمز فيها، وعلى هذا

(١) ٤/ ١٥٢.
(٢) سورة الأنعام ١٣٨.
(٣) ٨/ ٣٥٤.
(٤) سورة الأعراف ١٠.

قرأ الأعمش، وليس ذلك بفصيح، والقرآن أولى بالأفصح والأعرف[1].

**ثانياً ـ نماذج معياره في الترجيح:**

**١ ـ رأي الكثرة:**

ـ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ﴾[2].

رُوِيَ عن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، أنه قرأ (فارقوا) أي خرجوا فارتدوا عنه من المفارقة، وقرأ ابن مسعود ﴿فَرَّقُواْ﴾ وعلى هذه القراءة قرّاء المدينة والبصرة وعامة قرّاء الكوفيين؛ على معنى أن دين الله واحد، وهو دين إبراهيم الحنيفية المسلمة، ففرَّق ذلك اليهود والنصارى.

قال الطبري: والصواب من القول أنهما قراءتان معروفتان، قد قرأت بكلٍّ واحدة منهما أئمّة من القرّاء؛ وهما متفقتا المعنى غير مختلفتيه، وذلك أن كلَّ ضالٍ فلدينه مفارق، والذين فرَّقوا دينهم الذي ارتضاه الله لعباده فتهوَّد أو تنصَّر أو تمجَّس فهو لدين الحقِّ مفارق، وبأيّ ذلك قرأ القارئ فهو للحقِّ مصيب، غير أني أختار القراءة التي عليها معظم القرّاء وهي ﴿فَرَّقُواْ﴾ [3].

ـ في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[4].

قرأ عامة أهل المدينة والعراق ﴿يَصَّعَّدُ﴾ بمعنى يتصعد فأدغموا التاء في الصاد. وقرأ بعض الكوفيين (يصّاعد) بمعنى يتصاعد فأدغم التاء في الصاد. وقرأ بعض المكِّيين (يصعد) بسكون الصاد وفتح العين من صَعِدَ يَصْعَدُ.

قال الطبري: وكلُّ هذه القراءات متقاربات المعنى، غير أني أختار ﴿يَصَّعَّدُ﴾ بتشديد الصاد من غير ألف لكثرة القرّاء بها[5]..

ـ في قوله تعالى: ﴿مَا نُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[6].

---

(١) ٨/ ٤٣٥.

(٢) سورة الأنعام ١٥٩.

(٣) ٨/ ٤١٣.

(٤) سورة الأنعام ١٢٥.

(٥) ٨/ ٣٤٠.

(٦) سورة الحجر ٨.

قرأ عامة قرّاء المدينة والبصرة (ما تنزل الملائكة) بفتح التاء ورفع الملائكة، وقرأ أهل الكوفة بالنون وتشديد الزاي ونصب الملائكة، وقرأ بعض أهل الكوفة بضمّ التاء ورفع الملائكة على وجه ما لم يسمَّ فاعله.

قال الطبري: هذه القراءات سواء، وإن كنت أحب ألا يعدوَ القارئ إحدى القراءتين: قراءة أهل المدينة، وقراءة جمهور الكوفيين لأن ذلك هو القراءة المعروفة في العامة؛ أما الثالثة فشاذّة قليل من قرأ بها[١].

**٢ ـ الاعتضاد برأي أهل التأويل:**

ـ في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾[٢].

قرأ بعضهم (آدم) بالنصب و(كلمات) بالرفع. قراءة ابن كثير وقرأ الباقون برفع ﴿ءَادَمُ﴾ ونصب ﴿كَلِمَٰتٍ﴾.

قال الطبري: وإن كان للقراءة وجه من العربية جائز، فغير جائز عندي في القراءة إلا رفع (آدم) على أنه المتلقي الكلمات، لإجماع الحجة من القرّاء وأهل التأويل، من علماء السلف والخلف، على توجيه التلقّي إلى آدم دون الكلمات، وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت مجمعة عليه، بقول من يجوز عليه السهو والخطأ[٣].

ـ في قوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ﴾[٤].

ذُكِرَ عن الحسن البصري أنه كان يقرأ (الأصباح) بفتح الهمزة كأنه تأويل ذلك بمعنى جمع صبح، ولم يبلغنا عن أحد سواه أنه قرأ كذلك، والقراءة العامة بكسر الهمزة.

قال الطبري: والقراءة التي لا نستجيز غيرها بكسر الهمزة، لإجماع الحجة من القرّاء وأهل التأويل على صحة ذلك، ورفض خلافه[٥].

---

(١) ١٤/٤٩٣.
(٢) سورة البقرة ٣٧.
(٣) ١/٢٨١.
(٤) سورة الأنعام ٩٦.
(٥) ٧/٢٧٨.

- في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾[1].

قرأ أهل الحجاز والعراق وغيرهم ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ﴾ بفتح همزة ﴿أَيْمَٰنَ﴾ بمعنى لا عهود لهم، على ما قد ذُكِرَ من أقوال أهل التأويل، وذُكِرَ عن الحسن البصري أنه كان يقرأ ذلك (لا إيمان) بكسر الهمزة بمعنى لا إسلام لهم، وقد يتوجَّه لقراءته كذلك وجه غير هذا، أي أنهم لا أمان لهم أي لا تؤمنوهم ولكن اقتلوهم حيث وجدتموهم، كأنه أراد المصدر من قول القائل آمنته فأنا أُومنه إيماناً.

قال الطبري: والصواب من القراءات في ذلك، الذي لا أستجيز القراءة بغيره، قراءة فتح الهمزة لا كسرها، لإجماع الحجة من القراء ورفض خلافه، ولإجماع أهل التأويل على ما ذكر، أن من تأويله لا عهد لهم، ولا تكون إلا بفتح الهمزة[2].

٣ ـ اتساق الأسلوب مع القراءة:

- في قوله تعالى: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ﴾[3].

قرأ أهل الحجاز وعامة قرّاء العراق ﴿سَنَكْتُبُ﴾ بالنون، ونصب ﴿وَقَتْلَهُمُ﴾. وقرأ بعض الكوفيين بالياء، ورفع القتل على ما لم يسمَّ فاعله.

قال الطبري: والصواب من القراءة في ذلك بالنون ونصب القتل، لقوله تعالى بعدها ﴿وَنَقُولُ﴾ ليوفِّق بينهما في المعنى[4].

- في قوله تعالى: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾[5].

قرأ عامة أهل الحجاز والمدينة والبصرة ﴿يُصْرَفْ﴾ بضمِّ الياء وفتح الراء، وقرأ عامة قرّاء الكوفة (يصرف) بفتح الياء وكسر الراء.

---

(١) سورة التوبة ١٢.
(٢) ١٠/٣٣١.
(٣) سورة آل عمران ١٨١.
(٤) ٤/٥٣٧.
(٥) سورة الأنعام ١٦.

قال الطبري: وأوْلى القراءتين في ذلك بالصواب قراءة (يصرف) بفتح فكسر لدلالة قوله تعالى بعده ﴿فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾ على صحة ذلك، وأن القراءة فيه بتسمية فاعله[1].

- في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾[2].

قرأ عامة أهل المدينة (يغشيكم) بضمِّ الياء وتخفيف الشين ونصب النعاس من أغشاهم النعاس فهو يغشيهم، وقرأ عامة أهل الكوفة بضمِّ الياء، وتشديد الشين ونصب النعاس من غشّاهم. وقرأ بعض المكّيين والبصريين (يغشاكم النعاس) بفتح الياء ورفع النعاس، بمعنى غشيهم النعاس، واستشهدوا لذلك بقوله تعالى في آل عمران ﴿يَغْشَىٰ طَآئِفَةً﴾[3].

قال الطبري: وأولى ذلك بالصواب قراءة الكوفيين لإجماع جميع القرّاء على قراءة قوله ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾[4] بتوجيه ذلك إلى أنه من فعل الله عزَّ وجلَّ فك،ذلك الواجب أن يكون كذلك ﴿يُغَشِّيكُمُ﴾ إذ كان قوله (وينزل) عطفاً على ﴿يُغَشِّيكُمُ﴾ ليكون الكلام متسقاً على نحو واحد[5].

**ثالثاً ـ نماذج منهجيته في التطبيق:**

**١ ـ تصويب الوجوه المختلفة عند التساوي:**

- في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ﴾[6].

قرأ عامة قرّاء أهل المدينة والبصرة (تسّاءلون) بتشديد السين بمعنى تتساءلون ثم أدغم إحدى التاءين في السين. وقرأ بعض الكوفيين بالتخفيف.

قال الطبري: وهما قراءتان معروفتان ولغتان فصيحتان، أعني التخفيف

---

(١) ٧/ ١٦٠.
(٢) سورة الأنفال ١١.
(٣) سورة آل عمران ١٥٤.
(٤) سورة الأنفال ١١.
(٥) ٩/ ١٩٣.
(٦) سورة النساء ١.

والتشديد، وأيَّ ذلك قرأ القارئ أصاب الصواب فيه، لأن معنى ذلك بأيِّ وجهيه قرئ غير مختلف[1].

ـ في قوله تعالى: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾[2].

قرأ عامة أهل المدينة بالتاء ونصب (سبيل) خطاباً للنبي ﷺ. وقرأ بعض المكِّيين وبعض البصريين بالتاء ورفع السبيل، على أن القصد للسبيل، ولكنه يؤنِّثها. وقرأ عامة أهل الكوفة بالياء ورفع السبيل، على أن الفعل للسبيل، ولكنهم يُذَكِّرونه، ومعنى القراءتين الأخيرتين واحد، وإنما الاختلاف في تذكير السبيل وتأنيثها.

قال الطبري: وسواء قرئت بالتاء أو بالياء ورفع السبيل، فإن من العرب من يذكِّر السبيل، وهم بنو تميم وأهل نجد، ومنهم من يؤنِّثه وهم أهل الحجاز وهما لغتان مشهورتان ولا وجه لاختيار إحداهما[3].

ـ في قوله تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[4].

قرأ عامة أهل الحجاز والبصرة بإضافة الدرجات إلى مَنْ، وقرأ عامة أهل الكوفة بتنوين الدرجات.

قال الطبري: والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال هما قراءتان قرأ بكلٍّ منهما أئمّة من القرّاء، مع تقارب معناهما، فبأيِّتِهما قرأ القارئ فمصيب الصواب في ذلك[5].

**٢ ـ تمسكه برأي الحجة وإن خالف رأيه:**

ـ في قوله تعالى: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[6].

---

(١) ٤/٥٦٧.
(٢) سورة الأنعام.
(٣) ٧/٢٠٨.
(٤) سورة الأنعام ٨٣.
(٥) ٧/٢٥٥.
(٦) سورة المائدة ٦٠.

قرأ أهل الحجاز والشام والبصرة وبعض الكوفيين ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ أي ومِنْ عَبَدَ الطاغوت بمعنى عابد. وقرأ جماعة من الكوفيين (وعَبْدُ الطاغوت) بالإضافة على معنى وخدم الطاغوت، قراءة حمزة، وقرأ الأعمش (وعُبُد الطاغوت) جمع الجمع مثل ثَمر وأثمار وثُمرُ، وقرأ أبو جعفر (وعُبِد الطاغوت) كما يقال ضُرِب عبد الله. قال الطبري: وهي قراءة لا معنى لها. وقرأ الأسلمي (وعابد الطاغوت).

قال الطبري: ولو قرئ ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ بالكسر كان له مخرج في العربية صحيح، وإن لم أستجز اليوم القراءة بها، إذ كانت قراءة الحجة على خلافها. ثم ذكر لها قراءات أخرى. وأولى القراءات عندي من قرأ ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ قراءة العامة، وكذلك قراءة حمزة لأن لها مخرجاً؛ ثم قال: ولو كنا نستجيز مخالفة الجماعة في شيء مما جاءت به مجمعة عليه لاخترنا القراءة بغير هاتين القراءتين، غير أن ما جاء به المسلمون مستفيضاً فهم لا يتناكرونه، فلا نستجيز الخروج منه إلى غيره[1].

٣ ـ اتهام المخالف لقراءة العامة بالشذوذ:

ـ في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً﴾[2].

قرأ عامة أهل الحجاز والعراق وعامة القرّاء (تجارة) بالرفع، وانفرد بعض قرّاء الكوفيين فقرأها بالنصب، قراءة عاصم.

قال الطبري: وذلك وإن كان جائزاً في العربية، غير أني أختار قراءة الرفع، ولا أستجيز القراءة بغيرها لإجماع القرّاء، وشذوذ من قرأ ذلك نصباً عنهم، ولا يعترض بالشاذ على الحجّة[3].

ـ في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًاۚ﴾[4].

---

(١) ٦/٦٣٥.
(٢) سورة البقرة ٢٨٢.
(٣) ٣/١٣٢.
(٤) سورة يونس ٢٧.

قرّأ عامة قرّاء الأمصار ﴿قِطَعًا﴾ بفتح الطاء جمع قطعة. وقرأ بعض متأخري القرّاء بسكون الطاء.

قال الطبري: والقراءة التي لا يجوز خلافها بفتح الطاء لإجماع الحجة وشذوذ ما عداها؛ وحسب الأخرى دلالة على شذوذها، خروج قارئها على أهل الحجّة[1].

**٤ ـ نقده الإسناد واعتضاده بسند الرواية:**

ـ في قوله تعالى: ﴿وَرِيشًا وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[2].

قرأ عامة أهل الأمصار ﴿وَرِيشًا﴾ بغير ألف بعد الياء، وذُكِرَ عن زر بن حبيش والحسن البصري أنهما كانا يقرآنه (ورياشاً).

قال الطبري: والصواب القراءة بغير ألف، لإجماع الحجّة عليها؛ قد رُوِيَ عن النبي ﷺ خبر، في إسناده نظر، أنه قرأها بالألف[3].

ـ في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ﴾[4].

قرأ عامة أهل المدينة وبعض الكوفيين (السدين) بضم السين، وكذلك جميع ما في القرآن. وقرأ بعض المكّيين بفتح ذلك كلِّه، وقرأ أبو عمرو بالفتح في الكهف وبالضمِّ في (يس)؛ ويقول هو بالفتح الحاجز بين شيئين، وبالضم ما كان من غشاوة في العين. وقرأ جميع الكوفيين بالفتح في جميع القرآن، وبالضمِّ في (الكهف) خاصة، وفي روايةٍ عن هارون عن أيوب عن عكرمة، قال: ما كان من صنعة بني آدم فهو (السَّدّ) بالفتح وما كان من صنع الله فهو (السُّدّ) بالضمِّ؛ وكان الكِسائي يقول هما لغتان بمعنًى واحد.

قال الطبري: هما قراءتان ولغتان متّفقتا المعنى، ولا معنى للفرق بينهما،

(١) ١١/٥٥٥.
(٢) سورة الأعراف ٢٦.
(٣) ٨/٤٥٦.
(٤) سورة الكهف ٩٣.

لأنّا لم نجد شاهداً يبيِّن الفرق بينهما؛ وأما ما ذكر عن عكرمة فإن الذي نقله عن أيوب هو هارون وفي نقله نظر ـ ولا نعرف عن أيوب ذلك من رواية ثقات أصحابه[1].

ـ في قوله تعالى: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا ﴿٧٦﴾﴾[2].

قرأ عامة أهل المدينة (لَدُني) بفتح اللام وضمُّ الدال وتخفيف النون.

وقرأ عامة أهل الكوفة والبصرة بفتح اللام وضمِّ الدال وتشديد النون، وقرأ بعض الكوفيين بإشمام اللام الضَّمَّ وتسكين الدال.

قال الطبري: والصواب أنهما لغتان فصيحتان، قرأ بكلٍّ منهما علماء من القرّاء؛ غير أن أَعْجَبَ القراءتين عندي ﴿لَّدُنِّ﴾ لأنها أشهر اللغات، ولعلّة أخرى هي أن محمد بن نافع البصري روى بإسناد عن أُبَيّ أن النبيّ ﷺ قرأها ﴿لَّدُنِّ﴾ مثقلة[3].

(١) ١٦/٢٧٨.
(٢) سورة الكهف ٧٦.
(٣) ١٥/٢٦٠.

## المراجع

١ ـ النشر في القراءات العشر، ط. دار الفكر. أبو الخير محمد الشهير بابن الجزري.

٢ ـ فتح الباري، ن. دار إحياء التراث العربي. ابن حجر العسقلاني.

٣ ـ المحرر الوجيز في التفسير، ط. الدوحة. أبو محمد عبد الحق بن عطية.

٤ ـ جامع البيان في التفسير، ط. دار المعرفة. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري.

٥ ـ دراسات لأسلوب القرآن، ط. السعادة. محمد عبد الخالق عضيمة.

٦ ـ البحر المحيط في التفسير، ن. النصر. أثير الدين الشهير بأبي حيان.

٧ ـ الجامع لأحكام القرآن، ن. الكتاب العربي. أبو عبد الله محمد الشهير بالقرطبي.

٨ ـ المخصص. ابن سيده.

٩ ـ شرح الشافية، ط. حجازي. رضي الدين الأسترابادي.

١٠ ـ معاني القرآن، ط. دار الكتب المصرية. أبو زكريا الفراء.

١١ ـ المنصف، ط. الحلبي. أبو الفتح بن جنّي، تحقيق إبراهيم مصطفى.

١٢ ـ زاد المسير في علم التفسير، ن. المكتب الإسلامي. أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي.

١٣ ـ تأويل مشكل القرآن، ن. المكتبة العلمية. أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة.

١٤ ـ الكشاف في التفسير، ن. دار الكتاب العربي. محمود بن عمر الزمخشري.

١٥ ـ الكشف عن وجوه القراءات، ن. الرسالة. مكي بن أبي طالب، تحقيق د. محيي الدين.

١٦ ـ المحتسب في القراءات، ن. المجلس الأعلى. أبو الفتح عثمان بن جنّي.

١٧ ـ إملاء ما مَنّ به الرحمن. أبو البقاء العكبري.

١٨ ـ غيث النفع في القراءات السبع. علي النوري الصفاقسي.

١٩ ـ منجد المقرئين، ن. مكتبة القدسي. أبو الخير محمد الشهير بابن الجزري.

٢٠ ـ الإبانة عن معاني القراءات. مكي بن أبي طالب، تحقيق د. شلبي.

٢١ ـ مناهل العرفان، ط. الحلبي. محمد عبد العظيم الزرقاني.

٢٢ ـ غاية النهاية، ط. دار الكتب العلمية. أبو الخير محمد الشهير بابن الجزري.

٢٣ ـ القراءات القرآنية، ط. دار القلم. د. عبد الهادي الفضيلي.

٢٤ ـ التحرير والتنوير، ن. الدار التونسية. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

٢٥ ـ المرشد الوجيز، ن. دار صادر. شهاب الدين أبو شامة.

٢٦ ـ البرهان في علوم القرآن، ن. دار المعرفة. بدر الدين الزركشي، تحقيق أبي الفضل.

٢٧ ـ في اللهجات العربية، ط. الأنجلو. د. إبراهيم أنيس.

٢٨ ـ حجة القراءات، ن. الرسالة. الإمام أبو زرعة، تحقيق سعيد الأفغاني.

٢٩ ـ الإقناع في القراءات، ن. دار الفكر. أبو جعفر ابن الباذش، تحقيق د. قطامش.

٣٠ ـ السبعة في القراءات، ن. دار المعارف. ابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف.

٣١ ـ الانتصاف بذيل الكشاف. أحمد بن المنير الإسكندري.

٣٢ ـ التبصرة في القراءات، ن. معهد المخطوطات. مكي بن أبي طالب، تحقيق د. محيي الدين.

٣٣ ـ الإتقان في علوم القرآن. جلال الدين السيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم.

٣٤ ـ دفاع عن القراءات، ن. دار المعارف. دكتور لبيب السعيد.

٣٥ ـ مذاهب التفسير الإسلامي، ن. دار اقرأ. جولتسيهر، تحقيق وترجمة د. عبد الحليم النجار.



# المحتويات

## الباب الرابع
## نقد القراءات



# دار التقريب بين المذاهب الإسلامية

## صدر عن هذه الدار:

- الموسوعة القرآنية (١٢ مجلداً)
  إعداد: جعفر شرف الدين
  تقديم: د. عبد العزيز بن عثمان التويجري
- المعجم المفهرس للمخطوطات العربية والإسلامية في طشقند (١١ مجلداً)
- قضاء الخليفتين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنهما)
  تأليف: وهاب رزّاق شريف
- الوحدة الإسلامية ما لها وما عليها
  تأليف: د. محمود حمدي زقزوق
- على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية
  تأليف: مجموعة من العلماء
- المذاهب الإسلامية الخمسة والمذهب الموحّد
  تأليف: القاضي محمد سويد
- مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية
  تأليف: مجموعة من العلماء
  تصدير: الشيخ عبد الله العلايلي
- الإسلام هو الحل لقضايا الإنسان
  تأليف: القاضي محمد سويد
- أحسن القصص
  تأليف: د. زاهية الدجاني
- يوسف في القرآن الكريم والتوراة
  تأليف: د. زاهية الدجاني
- سورة الأنبياء
  تأليف: د. زاهية الدجاني
- المفهوم القرآني والتوراتي عن موسى(ع) وفرعون
  تأليف: د. زاهية الدجاني

## سيصدر لاحقاً:

- المعجم الطبيعي للقرآن الكريم
  تأليف: عزيز العلي العِزّي
- الشخصية الكافرة (دراسة قرآنية)
  تأليف: د. حسن عبّارة
- القرآن الكريم والأصول في تدبّره
  تأليف: د. محمد حسين صفوري

# الإيسيسكو ــ دار التقريب
## سلسلة الدراسات الإسلامية

| | |
|---|---|
| □ **الإمام جلال الدين السيوطي** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **الإمام الطبري (جزءان)** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **الإمام أبو حامد الغزالي** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **الإمام الشافعي** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **الإمام مسلم** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **الأحكام الصغرى (جزءان)** | تأليف: العلاّمة الإمام أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي الإشبيلي |
| □ **معجم تفاسير القرآن الكريم** (الجزء الأول) | تأليف: أ. عبد القادر زمامة، د. محمد عبد الوهاب التازي سعود، أ. فاضل عبد النبي، د. محمد الكتاني |
| □ **معجم تفاسير القرآن الكريم** (الجزء الثاني) | تأليف: محمد أبو خبزة |
| □ **العقيدة الإسلامية** دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية لدار بريل طبعة لايدن | تأليف: د. علي محيي الدين القره داغي |
| □ **القرآن الكريم** دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية لدار بريل طبعة لايدن | تأليف: الإيسيسكو |
| □ **مفهوم التعايش في الإسلام** | تأليف: د. عباس الجراري |
| □ **حقوق المرأة المسلمة في العالم الإسلامي** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **وضع المرأة في العالم الإسلامي** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **التقريب بين المذاهب الإسلامية** | أبحاث لنخبة من العلماء والباحثين |
| □ **تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب** | تأليف: د. محمد المختار ولد اباه |